

La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL

— ENERO-MARZO, 1961 —

NUM. 275-277

Valoración Teológica de la devoción a la Santísima Virgen *

No se trata de legitimar el culto y devoción a la Santísima Virgen, puesto que es algo demasiado evidente. Supuesto esto, se van a exponer, desde un punto de vista teológico, tres puntos sobre este tema: 1. Necesidad de la devoción a la Santísima Virgen. 2. Naturaleza de la misma; y 3. Frutos que produce.

1. NECESIDAD E LA DEVOCION A LA SANTISIMA VIRGEN

Esta *necesidad* de que hablamos, no es una necesidad absoluta sino hipotética. No es una necesidad, de salvación, y santificación, que Dios tuvo que establecer en la economía de la salud, sino que es una necesidad que libremente El estableció.

Ni es tampoco una necesidad hipotética necesaria para todos, sino para aquéllos que conocen suficientemente el puesto en que Dios puso a María en la economía de la salud. Por eso se excluyen de esta necesidad del recurso explicito a la Virgen los niños, los inconscientes y todos aquellos que, por diversas causas no conocen este plan de Dios, sea por nunca haber oído hablar de él, sea por no habérseles expuesto lo suficientemente. En una palabra, se excluyen todos aquellos que son involuntariamente ignorantes de conocer este plan y necesidad establecidos por Dios. Ya que para éstos les basta su devoción a la

* Trabajo presentado en el Congreso Mariológico de La Coruña (6-10 de septiembre de 1960).

Virgen *en deseo*, o *in voto*. Pues «no honrarla ni invocarla porque se la ignora, cuando por otra parte, estarían dispuestos, según las disposiciones del corazón, a echarse en sus brazos si se tuviera la dicha de conocerla, es ya rendirle un culto de invocación, no explícito, pero sí implícito» ¹.

Ni por el hecho de que Dios no conceda ninguna gracia a los hombres sino por la Virgen se sigue, el que nada se les conceda si no se la invoca o ama explícitamente. Pues este amor y devoción a Ella está implícito en los involuntariamente ignorantes; y Ella, a pesar de que el hombre culpablemente no la honre, puede, y de hecho le concede, innumerables gracias.

Esto presupuesto, se establece; en su sentido amplio, esta proposición: *La devoción a la Santísima Virgen es necesaria*. Y lo es para salvarse y para santificarse.

a) *Por ser Mediadora*. La primera prueba que lleva a esto no es otra que una conclusión necesaria del hecho de ser Ella la Mediadora y Dispensadora de todas las gracias que Dios concede a los hombres. «Como afirma san Bernardo, enseña Pío XII sintetizando sobre esto la doctrina de la Iglesia, es voluntad de Dios que obtengamos todo por medio de María» ².

Pero el plan ordinario de Dios en la economía de la salud, para conceder las gracias, sin la cual no hay salvación ni vida cristiana, es que se recurra a buscarlas y a lograrlas en la fuente de la salud. «Pedid y se os dará» (Mt. 7, 7). «Todo hombre está obligado a orar, por lo mismo que está obligado a procurarse bienes espirituales, que sólo Dios concede; y así, no de otro modo que pidiéndolos a Dios pueden conseguirse» ³. Hay pues que pedir las a quien las dispensa. Y las dispensa, en primer lugar Cristo, Mediador absoluto con el Padre. El es el Redentor y el Mediador absoluto. «Sin Mi no podéis nada» (Jn. 15, 5). Pero por voluntad de Dios está unida a sus méritos redentores, la Virgen como Corredentora, y a su distribución de gracias, le

1. Cf. TERRIEN, *La Madre de Dios y la Madre de los hombres*, ver. esp. (1942), p. II, t. 2, p. 160.

2. Pro XII, Epist. *Superiore anno*: D. M.: (*Documentos Marianos*), BAC, 1954, n. 671.

3. S. TH., *In 4 Sent.* Dist. XV, q. 4, a. 1, in resp. ad 3.

está unida la Virgen Mediadora de las gracias. Todo viene por Ellos. Ellos son la fuente de la gracia. Luego a Ellos, a los dos, hay que ir a buscar todas las gracias. Y como María está en la obra de dispensación de gracias, subordinada a Cristo, a María hay que ir primeramente para, por su mediación, ir y pedir las gracias a Cristo. Y como nada se puede sin Cristo, y de Cristo nada se puede obtener ni acercarse a El sino es por su Madre, de ahí que la devoción a la Virgen sea una verdadera necesidad en la vida cristiana. Así escribe León XIII:

«Nada se nos distribuye, por la divina voluntad, sino por María; de suerte que, así como nadie puede ir al Padre soberano sino por el Hijo, de la misma manera nadie puede acercarse a Cristo sino por la Madre» ⁴.

La devoción, pues, a la Virgen se impone como una verdadera necesidad en la vida cristiana, en la forma antes dicha, por una exigencia de ser Ella la Mediadora universal de las gracias.

b) *Magisterio eclesiástico*. El Magisterio eclesiástico enseña igualmente esta necesidad.

En primer lugar se ve esto ya porque después de proclamarla Mediadora, recurre a la Virgen en todas las necesidades, máxime en las más graves, consagrandolo mundo a Ella, e invitando a los fieles a que recurran a Ella en todas las necesidades.

Pero explícitamente también lo enseñan en ocasiones. Y si no abundan más sus testimonios a este propósito, es debido a que esta necesidad se deduce inmediatamente como una conclusión y exigencia de sus enseñanzas sobre la Mediación de la Virgen. Y también, porque es tan innato al pueblo cristiano su recurso y amor a María, que no hace falta el probarle o acusarle en esta necesidad. Por lo que estas recomendaciones, como dice Benedicto XIV, «pueden aparecer poco menos que innecesarias» ⁵. No obstante, se pueden citar algunos textos explícitos:

4. LEON XIII, Epist. Apost., *Optimae quidem spei*: D. M. n. 376.

5. BENEDICTO XIV, Bula áurea *Gloriosae Dominae*: D. M. n. 210.

«No nos dirigimos a los bienaventurados del mismo modo que a Dios, porque a la Santísima Trinidad le pedimos que se compadezca de nosotros, y a todos los demás santos que rueguen por nosotros ⁶; pero el modo de implorar el auxilio de la Virgen tiene algo de común con el culto tributado a Dios, hasta el punto que la Iglesia le pide del mismo modo: Tened misericordia de los pecadores...

...Porque tal es la grandeza de la Madre de Dios, tal el favor que goza delante de su divino Hijo, que desea volar sin alas el necesitado de auxilio que no acude a Ella» ⁷.

San Pío X escribe:

«Si no puede separarse lo que Dios unió, ciertamente no encontrarás a Jesús sino con María y por María» ⁸.

El mismo pensamiento viene a exponer el Papa Pío XII, después de enseñar que la Virgen es la Mediadora de gracias:

«Como canta Dante Alighieri, quien, deseando la gracia no recurre a Ella, pretende volar sin alas» ⁹.

Y también manifestó:

«El culto a la Madre de Dios, por Ella misma profetizado, cuando anunció Beatam me dicent omnes generationes (Lc. 1, 40), es un elemento fundamental en la vida cristiana» ¹⁰.

Y recientemente aún, S. S. Juan XXIII, después de llamar abiertamente a la Virgen Mediadora de las gracias, escribe:

«Por tal razón, cualquiera que, arrojado en la tempestad de este mundo, se niega a acudir a su mano, que socorre, pone en peligro su salvación» ¹¹.

6. Cf. St. THOM., *Sum Theol.*, II-II, q. 83, a. 4.

7. LEON XIII, *Epist. enc., Augustissimae Virginis*: D. M. n. 453.

8. SAN PÍO X, *Discurso* de 12 de noviembre de 1910; D. M. n. 531.

9. PÍO XII, *Epist. Superiore anno*: D. M. n. 671.

10. PÍO XII, *Radiomensaje* de 12 de octubre de 1947: D. M. n. 760.

11. JUAN XXIII, *Exhortación* de 27 de abril de 1959.

Según el Magisterio, el recurso, que es la devoción a la Virgen, se lo presenta como una necesidad tal, que sin él, en el orden de la gracia, sería como «el pretender volar sin alas» (Pío XII); por lo que no acudir a Ella «es poner en peligro la salvación» (Juan XXIII).

¿Hay precepto de la devoción a la Virgen?

A pesar de la necesidad de esta devoción a María no hay precepto positivo explícito sobre esta necesidad.

a) *No existe precepto positivo de la Iglesia.* Enseña que *no se rechaza* su devoción, por el peligro que tiene para la salvación, y la santificación, lo mismo que para la obtención de toda gracia.

Manda *positivamente* celebrar algunas fiestas. Y le rinde, de innumerables maneras, homenaje. Recomienda igualmente, y del modo más encarecido determinadas prácticas de piedad para con la Virgen ¹². Con todo ello, «señala una dirección; pero de ello no se desprende un precepto positivo, directo» ¹³ sobre la necesidad de esta devoción.

Probablemente la razón de esto es el instinto con que los fieles se dirigen a María, de mil formas, y le rinden culto. Por eso, escribía el Papa Benedicto XIV:

«La veneración y culto de María, gloriosa Señora, Madre de Dios, está tan recomendado por voluntad expresa de Dios y por el espíritu siempre veraz de la Iglesia, y tan justo y provechoso es este culto tributado por los fieles a la Virgen Santísima, que nuestras letras apostólicas, encaminadas a inflamar los corazones de los cristianos en religioso afecto hacia Ella, *pueden aparecer poco menos que innecesarias*» ¹⁴.

b) *No existe un precepto divino positivo explícito.* No consta abiertamente ni en la Sagrada Escritura ni en la Tradición,

12. Cf. Codex I. C., can. 125, 2.º...; 1225, 1.º...; 1276...

13. Cf. GARCIA GARCÉS, *Titulos y Grandezas de Maria*, 1959, p. 249.

14. BENEDICTO XIV, Bula áurea *Gloriosae Dominae*: D. M. n. 210.

el precepto de este culto y devoción a la Virgen, y menos aún de un culto o devoción concreta.

c) *No existe un precepto natural explícito.* «El derecho natural impone el precepto de venerar las excelencias reconocidas de la Virgen, y al saberla nuestra Madre, nuestra Reina y Dispensadora de todo bien, nos vemos forzados a rendirle el tributo de nuestro amor, de nuestro respeto y gratitud. Por esa parte quizá pudiera verse cierto precepto natural; pero ni puede decirse que obligue a determinados actos de invocación y reverencia, ni quizá pueda llamarse «natural», porque el conocimiento de las excelencias de María y, en consecuencia, a la obligación de rendirle nuestros obsequios, no nos lleva la naturaleza (el conocimiento natural que basta para conocer nuestra relación de dependencia para con Ella), sino el conocimiento sobrenatural recibido por la revelación»¹⁵.

La conclusión de todo esto, parece ser la siguiente:

a) Si por *precepto* se entiende aquí algo mandado, pero *distinto* de las exigencias que se siguen de la naturaleza de las cosas, entonces la necesidad de este culto y devoción a la Virgen no están preceptuados ni por la Iglesia, ni por el derecho positivo, divino, ni por la ley natural.

b) Si este *precepto* se entiende de las exigencias que se siguen, de ser la Virgen Mediadora, entonces está *implicitamente* exigido y *preceptuado* por la ley positiva divina, y por la Iglesia, que propone esta enseñanza. Porque es exigencia y, por tanto, *precepto* de todo legislador, que el que manda un fin —creencia en la Mediación de la Virgen— *manda implicitamente los medios necesarios* que llevan a ese fin —el recurso aquí a la Virgen Mediadora por ser ésta la voluntad de Dios para la concesión, en la forma dicha, de las gracias—.

«Por esto la necesidad del culto mariano es (también) de *derecho natural*, no *directo y explícito*, sino *indirecto e implícito*, ya que por derecho natural está mandado que busquemos los medios proporcionados a la consecución del fin que ha de ha-

15. Cf. GARCIA GARCÉS, *Titulos y Grandezas de María*, 1939, p. 249.

cernos dichosos y evitemos todo lo que a él se oponga. Ahora bien, por voluntad de Dios, es medio *moralmente necesario* para salvarse la devoción a la Santísima Virgen» ¹⁶.

Consecuencias de la falta de devoción a la Virgen.

La consecuencia fundamental que se desprende de no tener a la Virgen esta devoción *necesaria*, tratándose de personas adultas, con suficiente conocimiento del puesto en que Dios puso a la Virgen en la economía de la salud, y que se negasen a invocarla y a recurrir a Ella, era, normalmente, su condenación. Porque esto era apartarse, culpablemente, de uno de los medios *necesarios* que Dios puso para alcanzar la gracia. Y si el hombre, culpablemente se aparta de la fuente de la gracia que Dios para salvarse puso, ¿acaso está Dios *obligado* a venir a salvarle por otros medios extraordinarios, caprichosamente exigidos por el hombre? De aquí las gravísimas palabras del Papa Juan XXIII: «Por esta razón cualquiera que, arrojado en la tempestad de este mundo, *se niega a acudir a su mano*, que socorre, *pone en peligro su salvación*» ¹⁷.

Y esto en el orden extremo de la salvación. Pero proporcionalmente ha de decirse lo mismo en orden a la santificación. Está en proporción directa de la devoción a María, que es el camino de unión a Cristo:

«¿Quién no tiene por sentado que no hay camino más seguro ni más fácil que María, por donde los hombres puedan llegar hasta Jesucristo y obtener por Jesucristo aquella perfecta adopción de los hijos que los hace santos?» ¹⁸.

No es ello más que otra exigencia de esta función de Mediadora que tiene María. Si la fórmula de la Iglesia que sintetiza esto es «Todo a Jesús por María» ¹⁹, cuanto más y mejor se vaya a María, en esa proporción se irá a Jesús. Porque en la propor-

16. Cf. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima*, 1945, p. 891.

17. JUAN XXIII, *Exhortación* de 27 de abril de 1959.

18. SAN PIO X, Epist. enc. *Ad diem illum*: D. M. n. 484.

19. Cf. PIO XII, Epist. apost. *Ostende mihi*: D. M. n. 746; cf. D. M. n. 784, 789.

ción en que María *intervenga* en la distribución de la gracia, en esa proporción se irá a Jesús, se hará la unión con El, se producirá la santificación. Y normalmente, luego se expondrá este tema, María interviene en la santificación en proporción a la devoción a Ella. Que no es, en último término, otra cosa, que un aspecto concreto de la economía que Dios puso para la concesión de las gracias: «Pedid y se os dará» (Mt. 7, 7).

El culto a María, ¿es "nota Ecclesiae"?

Terrien escribe a este propósito:

«El culto de la Virgen Santísima... no es sólo necesario a los miembros de la Iglesia; lo es más aún al cuerpo mismo de la Iglesia; tan necesario, que debe ser considerado como una *nota*, al menos *negativa*; es decir, como uno de esos caracteres cuya *privación* no es compatible con la verdadera Iglesia de Cristo y descubre manifiestamente una falsa esposa de Cristo.

Hemos dicho una *nota negativa*, y no una nota absolutamente positiva, porque sucede con el culto de María lo que con los Sacramentos de la Ley Nueva. Hay comuniones cismáticas, y hasta heréticas, que pueden conservar intacto dentro de su seno el depósito de esos tesoros de gracias... Así vemos a las Iglesias orientales, separada de la Iglesia única..., permanecer fieles al culto a la Madre de Dios.

...Un culto a María no es, pues, un carácter absolutamente infalible de la verdadera Religión. Pero, lo repetimos, es una señal suya absolutamente indispensable. Una sociedad religiosa que lo rechaza o que lo ignora se precia, falsamente, de ser la esposa inmaculada de Cristo. La Iglesia de Cristo es la primera entre los hijos de María»²⁰.

En efecto; no podría ser ésta una *nota positiva* de la verdadera Iglesia cuando iglesias cismáticas rinden también culto a la Madre de Dios.

20. Cf. TERRIEN, *La Madre de Dios y la Madre de los hombres*, ver. esp. 1942 p. II, t. 2, pp. 162-163.

Pero: cuando desde un punto de vista apologético, se quiere discernir cuál sea entre las cristianas la única Iglesia verdadera es condición indispensable que no se niegue el culto a la Madre de Dios; más aún, que éste florezca positivamente en ella. Pues no se trata sólo de valorar la Iglesia tal como está en la *letra* del Evangelio, sino en el *espíritu* del mismo; lo que quiere decir, con la evolución dogmática y cultural que tuvo. Y ya desde los primeros tiempos de la Iglesia, el culto a la Madre de Dios florece en ella. Por tanto, cuando estudiándose las confesiones cristianas, en orden a discernir cuál sea la verdadera, se ve que en ella se niega o falta el culto a la Madre de Dios, esa Iglesia no puede ser la verdadera. Pues guiada ésta por el Espíritu Santo, bajo cuya guía e impulso se desenvolvió ya desde primera hora el culto a la Virgen, como Madre de Dios y nueva Eva, no puede, posteriormente, faltar esto en la verdadera Iglesia fundada por Cristo, y guiada por el Espíritu Santo. Y, en este sentido, se puede edecir que la devoción y culto a la Virgen María es una *nota negativa* para discernir la verdadera Iglesia de Cristo.

De todo lo expuesto se puede concluir, parodiando, como hacen algunos autores, la célebre frase «Fuera de la Iglesia no hay salvación», que «Fuera de María no hay salvación», en el sentido expuesto.

2. NATURALEZA DE LA DEVOCION A LA SANTISIMA VIRGEN

Si la primera conclusión a que se llega es a la *necesidad* de la devoción a la Santísima Virgen, exige esto investigar ahora cuál ha de ser la *naturaleza* de esta devoción a la Virgen. Y ésta va a exponerse en tres proposiciones.

a) *La devoción a la Santísima Virgen ha de tener un cierto carácter habitual.*

No es esta proposición otra cosa que una conclusión más e inmediata de ser la Virgen la Mediadora de todas las gracias. No se trata, pues, de obtener una sola gracia en concreto, como sucede en el caso concreto de la intercesión de un santo; aquí se trata de obtener y mantener toda la vida de la gracia. Luego

exige esto, a un tiempo, impetración y gratitud constantes, habituales. No excluye esto el que para obtener una gracia especialmente necesaria haya también un recurso a Ella igualmente especial. Pero aquí se trata de la forma de recurrir a Ella como Mediadora de toda gracia. Y esto exige una actitud *habitual* de orientación y recurso a Ella; lo que se traducirá frecuentemente en fórmulas, oraciones, peticiones concretas.

No es esto otra cosa que, proporcione servata, ver lo que ha de ser el recurso y actitud espiritual de un alma ante Jesucristo Mediador absoluto con el Padre. Viniendo toda gracia por El; y siendo normal el recurso al mismo para obtenerlas; y siendo necesaria la insistencia para lograrlas, como el mismo Jesucristo enseña en la parábola del amigo inoportuno (Lc. 11, 5-13), que no es más que la enseñanza plástica de lo que dijo en su formulación sapiencial: «Pedid y se os dará...» (Mt. 7, 7), se sigue, proporcione servata, que el recurso a la Virgen ha de ser análogo. Pues forma con Cristo una fuente de las gracias, y tiene una economía de distribución igualmente análoga.

Y como confirmación de todo ello está la recomendación práctica de la Iglesia. No sólo invita y recurre a la Virgen en todas las necesidades, sino que reitera, insistentemente, su recurso a Ella para lograr toda gracia.

Y a este propósito dice el Papa Pío XI:

«Deseamos, especialmente a la juventud actual expuesta a tantos peligros, que *la devoción a María venga a serle el pensamiento dominante de toda la vida. Con la asiduidad de la plegaria se debe hacer de María la cotidiana Mediadora...*»²¹.

b) *Las formas de culto mariano que integran su devoción.*

Las formas de devoción y culto a la Virgen, términos que van a tomarse aquí en el sentido amplio de la palabra, y que integran su devoción, son varios.

21. Pío XI, *Alocución* de 15 de agosto de 1933; cf. *L'Osservatore romano* en los números correspondientes al 16 y 17 de agosto de 1953.

1. *Culto de veneración.*

La primera forma que supone este culto mariano es la veneración a la Virgen. Ya que por culto se entiende el honor rendido a una persona por una excelencia que tiene, y con el cual se protesta sumisión a la misma. Así Dios honra a los santos pero no les rinde sumisión: culto.

Pero este culto que se ha de rendir a la Virgen, no es un culto *relativo* como puede ser el culto a sus imágenes, sino que un culto *absoluto*, porque es el culto que se rinde a Ella misma, a su persona: a lo que Ella es.

Pudiera, con las precauciones necesarias, no fácilmente soslayables en la práctica, y menos en la masa del pueblo fiel, rendirse a la persona misma de la Virgen un culto *relativo*, en el sentido de que la carne de Cristo de Ella está tomada, y por lo que puede tener mejor que, v. gr., una reliquia de la Pasión, un culto relativo, que en este caso sería de *latria relativo*. Ella es la mejor imagen de Dios, de una pura criatura. Pero santo Tomás hace ver el gran peligro que este culto relativo de *latria* había de tener si se rindiese a la Virgen. Ya que tendría menos ocasión de peligro una reliquia material de la Pasión, v. gr., un clavo, que esta reliquia viviente de la Virgen. Nadie adoraría a la primera como a Dios verdadero, sino por relación a El, mientras que sería para el pueblo difícil separar en la Virgen viviente este aspecto de relación en su adoración a Dios ²².

Siendo los motivos de dignidad que en la Virgen existen incomparablemente superiores a los que puedan tener los santos, se sigue que el culto que a Ella ha de rendírsele ha de ser incomparablemente superior al de aquéllos. De aquí que haya de rendírsele un culto de *hiperdulia*.

«Siendo la B. Virgen pura criatura racional, no se le puede dar culto de *latria* sino sólo veneración de *dulia*; pero más eminente que a las demás criaturas, en cuanto es Madre de Dios; y, por tanto, se dice que se le ha de rendir no cualquier *dulia*, sino *hiperdulia*» ²³.

Este culto de *hiperdulia*, ¿difiere solamente en *grado*, o también *específicamente* del culto de *dulia* rendido a los santos?

22. Cf. *Sum. Theol.* III, q. 25, a. 3.

23. Cf. *Summa Theol.* III, q. 25, a. 3.

La maternidad divina, la Corredención, la Mediación, la Maternidad espiritual y la Realeza, tienen manifiestamente una diferencia específica. Pudiera pensarse si la «plenitud de gracia» no estableciese una diferencia específica, sino sólo de grado ²⁴. Siendo la gracia de la misma naturaleza que la de los santos, de suyo, no sólo sería el grado quién la diferenciase. Pero teniéndose en cuenta que esa plenitud de gracia le fue concedida en orden a que con ella mereciese de «condigno ex condignitate» la Corredención de los hombres, esto hace que esa plenitud de gracia establezca también en Ella una diferencia específica.

2. *Culto de alabanza.*

El culto de alabanza, que nace por justicia, no es otra cosa que expresar a la Virgen en formas diversas el honor y la sumisión que se le debe. No es sólo reconocer su dignidad y lo que es para los hombres, es reconocerlo al bendecirlo.

Ya Alejandro VIII condenaba esta proposición jansenista: «La alabanza que se tributa a María como a María, es vana» ²⁵. La práctica y enseñanza universal de la Iglesia hacen ver este culto de alabanza que se ha de rendir a la Madre de Dios.

Si la justicia obliga a alabar la grandeza y dignidad «en cierto modo infinita» ²⁶ de la Madre de Dios, lo mismo que su Corredención, Mediación, Maternidad espiritual y Realeza, sus grandezas, en una palabra, «el misterio de María», otras dos virtudes más específicas llevan a esta alabanza a María.

Es, por una parte, la virtud de la *piedad* a Ella como Madre espiritual, y por tanto, como a Corredentora y Mediadora; y por otra parte es la *gratitud* a toda su obra de salvación por los hombres. La gratitud por la piedad a la que es cooprincipio de nuestra vida espiritual ²⁷.

24. Cf. MERKELBACH, *Mariología*, 1939, pp. 405-407.

25. Cf. DENZINGER, *Ench. symb.* n. 201.

26. Cf. *Summ. Theol.* I, q. 25, a. 6, ad 4.

27. Cf. *Summ. Theol.* II-II, q. 101 y q. 106.

3. *Culto de imitación.*

Otra de las formas de culto a la Santísima Virgen es el culto de *imitación*. Pues con esta imitación no sólo se copian sus virtudes, con lo que se la honra, sino que al mismo tiempo se le protesta nuestra sumisión al ver en Ella el modelo excepcional que Dios puso en Ella, precisamente por ser su Madre y Mediadora de las gracias.

Por otra parte, este culto de imitación es un culto plenamente cargado de autenticidad. Es el recurso a Ella, pero copiando en la vida sus virtudes. Y son las obras, más que las solas alabanzas, las que acusan la autenticidad de este culto.

Los Papas insisten frecuentemente en que se le rinda este culto de *imitación*. Así dice san Pío X:

«Además, todo el que quiera —¿y quién no debe quererlo?— que su *devoción* a la Virgen sea digna de Ella y perfecta, debe ir más lejos y tender por todos los esfuerzos a la imitación de sus ejemplos» ²⁸.

Y luego el Papa hace ver cómo es una providencia de Dios el habernos puesto el ejemplo de María que, por estar más cerca de nosotros, está «más maravillosamente acomodado a nuestra debilidad», que no el mismo ejemplo sublime de Jesucristo.

Y Pío XI enseña:

«No saben éstos (los novadores y no pocos católicos que censuran nuestra devoción a la Virgen), y no consideran que nada puede ser más grato a Jesucristo, cuyo amor hacia su Madre es sin duda tan encendido y tan grande, que el que la *veneremos* conforme a sus méritos y ejemplo y procuremos conciliarnos su poderoso patrocinio» ²⁹.

28. SAN PIO X, Enc. *Ad diem illum*: D. M. n. 4^o.

29. PIO XI, Enc. *Lux veritatis*: D. M. n. 633.

Y Pío XII matizará diciendo:

«Que hay que "fomentar cada día con más encendido afecto la *piedad* con el alma de Dios y a *imitar con toda diligencia* sus excelsas virtudes, *según la condición de la vida propia de cada uno...*"» ³⁰.

Por lo que esta imitación de Ella ha de llegar a ser ésto, dice Pío XII:

«Que como Ella, veáis, juzguéis y razonéis según Dios» ³¹.

Si esta imitación de María ha de ser universal, ha de hacer que se cultive y copien especialmente algunas virtudes más características de Ella. Tales son:

1) *La humildad*. Ella proclama en el Magnificat que, porque Dios miró la nada de ella, por eso será engrandecida por todos. Ella se reconoce nada; todo es obra de Dios.

2) *Fe*. La fe viva es una de las virtudes que más resplandecen en la Virgen. Cree que su Hijo es Dios; y cree que, muerto, resucitará al tercer día. Hablando de las tres virtudes teologales de la Virgen, dice san Pío X: «Virtudes que brillan en todas las fases de la vida de María, pero que alcanzaron su más alto grado de esplendor cuando asistió a su Hijo moribundo... María, con idefectible constancia, reconoce y adora en El la divinidad. Ella le enterró después de su muerte, pero sin dudar un sólo instante de su resurrección» ³².

3) *Caridad*. A Dios y al prójimo. Esta queda medida por su doble función de Madre de Dios y de Corredentora. La caridad de la Virgen, su santidad, transciende la comprensión humana ³³.

4) *Obediencia*. La vida de María ante el plan de Dios no es otro que el de la «esclava del Señor».

5) *Pureza* de alma y de cuerpo. Es la Inmaculada y la Santísima Virgen.

30. Pío XI, Enc. *Doctor Mellifluus*: D. M. n. 847.

31. Pío XII, *Radiomensaje* de 8 de diciembre de 1953: D. M. n. 868.

32. SAN Pío X, Enc. *Ad diem illum*: D. M. n. 493.

4. *Culto de invocación.*

Esta es la forma de culto esencial. No sólo porque se la venera y confiesa la inferioridad al invocarla, por lo que se la honra, sino, y sobre todo, porque siendo Ella la Mediadora, y siendo el medio normal de obtenerse las gracias por recurso a la fuente de las mismas, esta forma de culto a la Virgen resulta esencial, necesaria. Y es ello la enseñanza y práctica de la Iglesia. Así decía Pío XII:

«Quien, deseando la gracia, no recurre a Ella, pretende volar sin alas» ³⁴.

5. *Culto de "consagración".*

Otra forma superior de culto a Ella, es la «consagración». Es la forma más profunda y plena de culto a Ella: la entrega total a María. Pero es una forma de culto cuya naturaleza va a ser expuesta más detenidamente.

c) *La forma de devoción más profunda a la Virgen: la consagración.*

Para analizar mejor esta forma profunda de devoción a la Virgen se va a exponer en diversos puntos:

1. *El motivo de esta consagración mariana.*

El motivo fundamental y profundo de esta consagración del alma a María es la plenitud de la devoción.

Devoción, según la clásica definición de santo Tomás, es «esa voluntad de entregarse prontamente a las cosas que son del servicio de Dios» ³⁵. Como entre estas cosas que están más íntima y necesariamente relacionadas con el servicio de Dios está María, ya que por su Mediación, se ha de ir a Dios por Ella, se sigue, lo que ya antes se indicó: la necesidad de la devoción a la Virgen.

Pero como Ella es el *instrumento total* de Dios para todo lo

33. Cf. Pro IX, Bula *Ineffabilis Deus*: D. M. n. 269.

34. Cf. Pro XII, Epist. *Superiore anno*: D. M. n. 671.

35. Cf. *Summa Theol.* II-II, q. 82, a. 1.

que ha de llevar a Cristo, se sigue que esta devoción a María ha de revestir ya dos características, mínimas e ideales: ser una devoción *habitual* y *total*. O mejor aún, habitual porque ha de ser total:

«Parece lógico afirmar que, si la *piedad mariana* ha de estar en proporción con la *verdad mariana*, aquélla no deberá consistir solamente en actos de veneración, sino más bien en un *estado de verdadera dependencia* filial...

La *piedad mariana* no podrá resolverse en honrar a María, en darle gracias e invocarla; deberá reunir todo eso, pero además deberá ser *dependencia filial* de Ella.

La *dependencia* de María representa, pues, un elemento sustancial específico de la *piedad mariana*» ³⁶.

Esta *dependencia-devoción* habitual de María, puede ser reahalizada por una simple vivencia, que es en *dependencia* consciente y moralmente habitual de Ella.

Es entonces cuando llega la devoción a su madurez. Santo Tomás dice: «Devotos son aquéllos que hacen a Dios un cierto sacrificio de sí mismos, en sometimiento total a El» ³⁷. Lo que vale proporcionalmente dicho de la Virgen.

La devoción habitual y profunda hace del hombre una total donación a las cosas del servicio de Dios, y en consecuencia, a Dios, al que busca y se entrega por este servicio.

Pero hay otra forma superior de realizar esta vivencia de la plena y total devoción mariana, que brota de una mayor plenitud de devoción, y que establece el modo ideal y personal de esta devoción mariana. Y es el realizar esta *dependencia* consciente y habitual de la Virgen Mediadora, no sólo como una vivencia de devoción habitual, sino lograda además por una *consagración positiva* a la Virgen.

Esta *consagración* si es un acto en un momento determinado no es más que el principio que va a crear un estado de entrega a la Virgen, y una vivencia de habitual devoción con una nueva y más profunda religación a Ella.

36. Cf. FRANCESCO FRANZI, *La consacrazione a Maria*, en Alma Socia Christi. Act. Congressus Mariologici-Mariani, a. 1950 [1953], p. 151.

37. Cf. *Summa Theol.* II-II, q. 88, a. 12; q. 39, a. 3; III, q. 63, 5.

Esta *consagración*, que es la devoción en perfección, reviste algunas características.

a) *Carácter reflejo*. No se toma esto en el sentido psicológico, sino en el sentido de que el cristiano, al verse y valorarse en su total dependencia de la Virgen, por razón de ser Mediadora, libremente, conscientemente, al reconocer estos valores, va a adquirir el compromiso de vivir permanentemente en función de ellos.

b) *Carácter estable*. Esta consagración lleva también como nota la estabilidad. Si el acto o fórmula con que se realiza es transitorio, el resultado en que deja religado al cristiano es estable. Una donación limitada, con derecho de revocación, no es plena donación. Santo Tomás caracterizó la consagración por la permanencia. Lo mismo reconoce Pío XI: «Somos dedicados a Dios y nos hacemos ante El cosa santa, con aquella santidad y *estabilidad* que, según enseña el Angélico, es *propia de la consagración*»³⁸.

La devoción lleva como expansión de plenitud a esta consagración estable, de tal manera que, si al hacerse la consagración aún no se tiene el estado de devoción habitual, la consagración tiende, lógicamente, a crearla. Pues se trata aquí de una actitud y vivencia auténticas.

c) *Establece una nueva religación*. Esta consagración produce en el que lo hace un nuevo vínculo moral con aquel a quien se lo hace, que aquí es en último término Dios, y pone en Dios un nuevo título de dominio sobre el cristiano, de modo que Dios pueda exigir al hombre más o, al menos, por un nuevo título.

Naturalmente no hay el menor obstáculo a la validez de esto, porque ya el cristiano, por la misma naturaleza de las cosas, tenga esta dependencia total-sobrenatural de la Virgen Mediadora. Muchos de los votos que se hacen son una buena prueba de la licitud de esto. La materia de los mismos es en muchos casos una exigencia de la misma ley divina³⁹. Tal sería, v. gr.,

38. Cf. Enc. *Miserentissimus Redemptor*, AAS 1928, p. 169.

39. Cf. A. BANDERA, *La consagración a la Santísima Virgen...*, en *Teología Espiritual* 1959, pp. 10-11.

el voto de no cometer injusticias. León XIII dice a este propósito:

«Jesucristo, llevado de su bondad y caridad suma, no rehusa que le ofrezcamos lo que es suyo y que se lo demos y consagremos como si se tratase de cosa nuestra; y no sólo no rehusa, sino que pide y suplica: Hijo, dame tu corazón. Así, pues, podemos obsequiarlo con la buena voluntad y el amor del alma. Porque, consagrándonos a El, no sólo reconocemos y acatamos su imperio pública y gustosamente, sino que, además, prácticamente atestiguamos que, si lo que nos da fuera nuestro, lo daríamos con entera voluntad, y, a la vez, le pedimos que no lleve a mal recibir de nosotros aquella mismo que es enteramente suyo» ⁴⁰.

En la doctrina del Verbo encarnado que, por este motivo, da un nuevo motivo de amor a nosotros, «encontramos el más firme punto de apoyo para comprender la singular ventaja que la vida sobrenatural de las almas reporta con la multiplicación de los motivos inducentes a una obra, obligatoria ya por otros títulos. No es una adicción o multiplicación superflua; antes bien, resulta excepcionalmente beneficiosa. La consagración no es una excepción a este principio general. Aunque el hombre pertenece más a Dios que a sí mismo y debe hacerle entrega total de cuanto es y tiene, todavía es perfectamente posible y altamente recomendable la práctica de la consagración, merced a la cual se aviva la conciencia de pertenecer a Dios y se reafirma el compromiso de vivir habitualmente en estado de dedicación a su servicio, imponiéndose y aceptando de buen grado el vínculo que a ello liga de un modo especial. No se trata, pues, de buscar una bella fórmula que satisfaga alguna secreta vanidad del espíritu, sino de penetrar lo más hondamente posible en nuestra condición de criatura de Dios y de hijos adoptivos suyos para extraer todas las consecuencias prácticas de esas profundas verdades. Según esto, la consagración es sustancialmente la misma devoción en estado perfecto o, por lo menos, tendente a él» ⁴¹.

40. Cf. LEÓN XIII, *Enc. Annum sacrum* (edic. de Valladolid, 1902), p. 382.

41. Cf. a. c. p. 14.

Todo este razonamiento vale igualmente, proporcione serva-
ta, para la consagración a la Santísima Virgen.

2. *Extensión de esta consagración mariana.*

Esta donación o consagración mariana puede ser *impropia*. Tal es la consagración que una madre hace a la Santísima Virgen de su hijo al nacer.

En sentido *propio* esta donación puede ser de dos formas: *imperfecta* o *perfecta*.

Imperfecta es la donación o consagración que se hace a la Santísima Virgen implicada en la afiliación a las confraternidades marianas. Ya que en ellas no se hace una verdadera donación a la Virgen, sino que es más bien un *deseo* de honrarla. Y aún esta forma de honrarla se hace de una forma limitada y parcial.

Perfecta, es la donación que se hace a la Santísima Virgen en sentido propio de la persona. Y puede ser *parcial* o *total*, según se limite la donación a algo, o se haga una entrega total a Ella.

En realidad, la consagración *parcial*, sea por limitar la materia o sujeto de la donación, sea por dejar condicionada la revocación de la misma, no es la consagración en su sentido pleno e ideal.

La consagración *perfecta total* la describe san Luis María Grignón de Monfort, diciendo:

«Debemos darle: 1.º nuestro *cuerpo*, con todos sus sentidos; 2.º nuestra *alma*, con todas sus potencias; 3.º todos nuestros *bienes exteriores*, llamados de fortuna, presentes o venideros; 4.º nuestros *bienes interiores* y espirituales, o sea, nuestros méritos, nuestras virtudes y nuestras buenas obras pasadas, presentes y futuras; en una palabra: todo lo que tenemos en el orden de la naturaleza y en el de la gracia y todo lo que podemos tener en lo venidero en el orden de la naturaleza, de la gracia o de la gloria, sin reservarnos nada, ni un céntimo, ni un cabello, ni la más pequeña acción buena, y esto por toda la eternidad, y sin pretender ni esperar ninguna recompensa de nuestro ofre-

cimiento y servicio más que el honor de pertenecer a Jesucristo por Ella y en Ella, aun cuando esta amabilísima Señora no fuese, como en realidad lo es, la más liberal y agradecida de las criaturas» ⁴².

La posibilidad de la donación de estos bienes, por parte nuestra, a la Santísima Virgen se ve fácilmente, aunque en forma distinta, según sea la naturaleza de éstos.

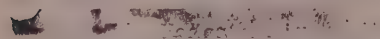
1) *Un grupo lo forman el cuerpo y los bienes exteriores*, presentes y futuros, que nos pertenecen. La posibilidad de esta donación a la Santísima Virgen es clara. No es una donación radicalmente absoluta, no es entregarle el dominio que sobre todo esto tiene Dios, sino que es entregarle esa donación que de estos bienes nos concede Dios a nosotros.

2) *Un segundo grupo lo constituyen los bienes interiores*. Pero los bienes interiores espirituales presentan una doble agrupación, con posibilidad de donación distinta.

a) Bienes interiores espirituales *transferibles*, comunicables. Es el valor impetratorio y satisfactorio de nuestras buenas obras. Si nosotros podemos canalizar la *impetración* por alguien, o aplicar la *satisfacción* de nuestros méritos por determinados fieles, «a fortiori», podemos donar este derecho nuestro a la Santísima Virgen para que Ella, que conoce infinitamente mejor que nosotros las necesidades de todos, aplique esta impetración y satisfacción nuestra por aquellas necesidades que rindan mayor provecho a la gloria de Dios. Tal es el «voto de ánimas», dejado en manos de la Virgen.

b) Bienes interiores espirituales *intransferibles*. Son el *mérito* anejo a las buenas obras; las *virtudes* radicadas sobrenatural y psicológicamente en el alma; y la *gloria* que Dios haya de conceder. Naturalmente todo esto es intransferible. La donación o consagración *total* nuestra a la Santísima Virgen no es de lo que no puede serlo. Pero aún estos valores intrasferibles también pueden ser donados de *alguna manera* a la Santísima Virgen.

1) *En la adquisición*. Una manera de entrega puede serlo



42. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, en *Obras de S. Luis María G. de Montfort* 1954, edic. BAC, p. 506, n. 121.

por el *espíritu que informe la adquisición de estos bienes*. Puede prescindirse del afán de sólo lograr estos bienes como tales, y en lo que hasta pudiera haber un cierto matiz egoísta de enriquecimiento espiritual, para darle en el esfuerzo de su adquisición un matiz mariano: el deseo de honrar a la Virgen, al lograr estos bienes por una *conformación* con Ella. Es trabajar, no para nosotros, sino para ella. Este procedimiento mariano, no sólo honra a la Virgen, al adquirir así la gracia y las virtudes, sino que trae también anejo a él la especial benevolencia de la Virgen. Dice Pío XII:

«Es necesario que la celebración de este centenario (de la definición dogmática de la Inmaculada concepción) no solamente encienda de nuevo en todas las almas la Fe católica y la devoción ferviente a la Virgen Madre de Dios, sino que haga también que la vida de los cristianos *se conforme lo más posible a la imagen de la Virgen*. De la misma manera que todas las madres sienten suavísimo gozo cuando ven en el rostro de sus hijos una peculiar semejanza de sus propias facciones, así también nuestra dulcísima Madre María, cuando mira a los hijos que junto a la Cruz recibió en lugar del suyo, *nada desea más y nada le resulta más grato que el ver reproducido los rasgos y virtudes de su alma* en sus pensamientos, en sus palabras, en sus acciones»⁴³.

Es ir a los bienes del cielo por medio de la imagen maravillosa de María, y dejar puesto en este esfuerzo y en esta adquisición una ventajosa impronta mariana. Es buscar el medio ideal para ir más dignamente a Jesucristo.

2) *En la preservación*. Otro modo de darle una entrega mariana a estos bienes intransferibles es entregarlos, depositarlos, encomendarlos a María para que Ella los preserve, defienda, guarde. Dada la inclinación del hombre al mal, hasta estos bienes ya adquiridos peligran. Si este tesoro se encomienda a manos poderosas y celosas de su defensa, fácilmente se protegen. De

43. Pro XII, Epist. Enc. *Fulgens corona*: D. M. 1954, n. 856.

ahí al entregarlos en manos de María. Es ésta precisamente una de las razones que san Luis María Grignión de Montfort alega para entregarnos en manos de María. Dice así:

«Los demonios, que son ladrones muy astutos, quieren sorprendernos de improviso para robarnos y despojarnos; espían de día y de noche el momento favorable; a este fin dan vueltas alrededor de nosotros para devorarnos y quitarnos en un instante, por un pecado, todas las gracias y méritos que en muchos años hemos podido ganar. Su malicia, su experiencia, sus astucias y muchedumbre deben hacernos temer infinitamente esta desgracia; ya que personas más llenas de gracias, más ricas en virtudes, más experimentadas y más crecidas en santidad, han sido sorprendidas, saqueadas y robadas lastimosamente. ¡Cuántos cedros del Líbano y estrellas del firmamento se han visto caer miserablemente y perder su elevación y claridad en poco tiempo! ¿De dónde se ha originado este cambio tan extraño? Sin duda, no ha sido por falta de gracia, de la cual nadie carece, sino por falta de humildad. Creyéronse más fuertes y poderosas de lo que eran; creyéronse capaces de guardar su tesoro; se fiaron y se apoyaron en sí mismos; creyeron que su casa estaba bastante segura y que sus cofres eran bastantes fuertes para guardar el precioso tesoro de la gracia, y *por ese apoyo imperceptible que tenían en sí mismos, aunque les pareciese que únicamente se apoyaban en la gracia de Dios*, el Señor, que es justísimo, ha permitido que sean robados, abandonándolos a ellos mismos.

Si hubiesen conocido la devoción que voy a enseñar..., habrían confiado su tesoro a una Virgen poderosa y fiel, y Ella se lo habría guardado como si fuera su propio bien, y hasta se habría obligado a ello como en justicia...

Sólo la Virgen Santísima, la única que ha permanecido fiel, de la cual jamás ha obtenido nada la Serpiente, es la que hace este milagro en favor de aquellos que le sirven lo mejor que pueden» ⁴⁴.

44. Cf. S. LUIS M. GRIGNION DE MONTFORT, *Tratado de la verdadera devoción*, BAC (1954), pp. 489-490, nn. 88 y 89.

El peligro sutil a perder lo que ya se ha adquirido exige ponerlo en manos poderosamente defensivas, y nada mejor que ponerlo en las manos de la Tesorera de Dios, que tiene el *oficio* mediador de salvarnos.

3) *En el enriquecimiento*. Esta entrega de nuestros mismos bienes espirituales intransferibles a María, para que Ella los guarde y defienda, trae consigo una doble ventaja: a) que los venga a defender con la fidelidad de un depósito que se le confía, y así a guardarlo «como si fuera su propio bien y hasta..., como en justicia», como dice S. Luis de Montfort; b) y que como premio a esta donación de *confianza* y como preservativo de los mismos, dispensa al que esto haga una singular protección y un singular enriquecimiento de gracias.

Sin embargo, estas ventajas y prácticas no tienen una eficacia mágica. En todo esto ha de regir la ley de la economía sobrenatural en la que juegan la Providencia de Dios y la vital cooperación del hombre. Y si en aquélla se da el rendimiento, generalmente, en la proporción de la cooperación vital con que se viva esta entrega a María, tampoco puede olvidarse lo que significa en la Providencia de Dios, esta entrega a María, para que por su parte vengan, privilegiadamente, ayudas y gracias.

La relación en que se halla esta consagración y los votos es un punto de interés a considerarse.

De suyo los votos ligan con una mayor exigencia y responsabilidad que esta consagración. El vínculo de los votos liga más profundamente a la conciencia. A no ser que esta consagración se haga también con voto.

Sin embargo, en otro aspecto es más profunda la donación que se hace por esta consagración. De ella dice S. Luis M.^a Montfort:

«Por esta devoción damos a Jesucristo, de la manera más perfecta, puesto que es por las manos de María, todo lo que se le puede dar y mucho más que por otras devociones, con las cuales le damos una parte del tiempo, o una parte de nuestras buenas obras, o una parte de nuestras satisfacciones y mortificaciones. Aquí lo entregamos y consagramos todo, hasta el derecho de disponer de los bienes interiores y aun las satisfacciones que ganamos de día en

día por nuestras buenas obras, cosa que no se hace ni aun en orden (religiosa) alguna. En estas se dan a Dios los bienes de fortuna por el voto de pobreza, los bienes del cuerpo por el voto de castidad, la propia voluntad por el voto de obediencia y algunas veces la libertad del cuerpo por el voto de clausura; pero no se da la libertad o el derecho que se tiene a disponer del valor de sus buenas obras, y no se despoja el alma cuanto puede de lo que el cristiano tiene de más precioso y más caro, que son sus méritos y satisfacciones» ⁴⁵.

Por esta consagración total a María, o mejor, a Jesucristo por medio de María, se hace una donación verdaderamente plena de todos los bienes:

«Despréndese igualmente que una persona que voluntariamente así se ha consagrado y sacrificado a Jesucristo, por María, no puede ya disponer del valor de ninguna de sus buenas acciones; todo lo que sufre, todo lo que piensa, dice y hace de bueno pertenece a María para que Ella disponga de todo, según la voluntad de su Hijo y para su mayor gloria. A pesar de esto, dicha dependencia no perjudica en manera alguna a las obligaciones del estado en que al presente se esté, o en el que se pueda en lo sucesivo vivir; por ejemplo, a las obligaciones de un sacerdote que, por su oficio o por cualquier otra razón, debe aplicar el valor satisfactorio de la Misa a un particular; porque no se hace esta ofrenda sino según el orden de Dios y los deberes del propio estado» ⁴⁶.

3. *La vivencia ideal de esta consagración mariana.*

Esta consagración no es un acto transitorio, sino un acto que va a dejar establecido un estado de consagración. Y la autenticidad de éste exige una constante vivencia mariana en función de esta consagración.

La fórmula ideal de esta vivencia es la que enseña San Luis

45. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, en *Obras de S. Luis M. G. de Montfort* 1954, BAC, p. 508.

46. Cf. S. LUIS M. G. DE MONTFORT, o. c., pp. 508-509, n. 124.

M.^a Grignion de Montfort en sus dos obras: «Tratado de la verdadera devoción» y el «Secreto de María. Esta fórmula es:

«Hacerlo todo
por María
con María
en María
para María».

Lo cual no es otra cosa que dar plena autenticidad de vivencia a la plena y total consagración mariana que se ha hecho a la Santísima Virgen. Por eso interesa considerar particularmente el sentido de cada una de estas expresiones, en la doctrina montfortiana.

a) *Hacerlo todo "por María".*

Esta primera parte de la fórmula indica que María ha de ser medio que tomamos para ir a Dios. Podría considerarse su contenido como indicando un punto de apoyo que se toma para ir a Dios. En el orden material conforme sea el punto de apoyo que se toma para fundamentar algo así la solidez de lo que sobre él se apoya. Tal es la firmeza y solidez que hacen falta en el orden sobrenatural en las relaciones del hombre con Dios: han de ser apoyadas en María.

Pero la simple imagen tomada del mundo material no indica con exactitud esta solidez que da María. Porque Ella no es, en esta fundamentación de la vida espiritual, un punto de apoyo inerte, sino *dinámico*. No sólo soporta lo que se apoya en Ella, sino que lo mueve, y le imprime un movimiento hacia Dios. Movimiento que, de suyo, deberá ser cada vez que se acerca al fin —santificación— más acelerado y más intenso.

Este impulso que la Virgen comunica a las almas que en Ella se apoyan, que lo hacen todo «por» medio de Ella, es doble:

Uno es más *exterior*, mediante sus preceptos y consejos, que se resumen en aquellas palabras de la boda de Caná, a los sirvientes, para que obedezcan las indicaciones de Cristo: «Haced lo que El os diga» (cf. Jn. 2, 5).

Otro es más *interior*, más suave e íntimo, más eficaz. Es el dejarse conducir en todas las cosas «por su espíritu, que es el

Espíritu de Dios». Pues «los que son conducidos por el Espíritu Santo, son hijos de Dios (Rom. 8, 14)». Y así:

«los que son conducidos por el espíritu de María, son hijos de María, y, por consiguiente, hijos de Dios... Y digo que el espíritu de María es el Espíritu de Dios, porque Ella jamás se condujo por su propio espíritu, sino siempre por el Espíritu de Dios, el cual de tal manera se enseñoreó de Ella, que se hizo su propio espíritu» ⁴⁷.

Tratándose no de una unión inerte, sino vital, hace falta que para ello las almas se incorporen vitalmente a María: a sus impulsos, a sus inspiraciones. Y esto, no en uno u otro caso particular de su conducta, sino en toda ella. Ya que ha de vivirse marianamente, con autenticidad, la consagración total a la Virgen. «No basta entregarse por esclavo una vez sola a María; ni aún es bastante hacerlo todos los meses o todas las semanas... Lo difícil es entrar en el espíritu de ella, que es hacer que el alma en su interior dependa y sea esclava de la Santísima Virgen y de Jesús por Ella» ⁴⁸.

De aquí la necesidad de la obediencia a María. «Es necesario que obedezcamos en todas las cosas a la Santísima Virgen y que en todas ellas nos dejemos conducir por su espíritu, que es el Espíritu de Dios, el Espíritu Santo» ⁴⁹.

Para lograr esto, S. Luis M.^a G. de Montfort propone las siguientes normas:

«A fin de que el alma se deje conducir por este espíritu de María, es necesario:

1) Renunciar a su propio espíritu, a sus propias luces y voluntades y a su voluntad antes de hacer alguna cosa: por ejemplo, antes de hacer la oración, de decir u oír la Santa Misa, de comulgar, etc., pues las tinieblas de nuestro propio espíritu y la malicia de nuestra propia voluntad y operación, si las seguimos, aún cuando nos parezcan buenas, pondrían obstáculos al santo espíritu de María.

47. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., pp. 579-580.

48. Cf. *El secreto de María*, o. c., p. 285.

49. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., p. 579.

2) Es necesario entregarse al espíritu de María, para ser por él movidos y conducidos de la manera que Ella quiera. Es necesario ponerse y dejarse en sus manos virginales, como un instrumento en las manos de un trabajador, como un laúd en las manos de un diestro tañedor. Es necesario perderse y abandonarse en Ella, como una piedra que se arroja al mar: y esto se hace sencillamente y en un instante, por una sola ojeada del espíritu, un ligero movimiento de la voluntad o por medio de palabras diciendo: Me renuncio a mí y me doy a Vos, querida Madre mía. Y aunque no experimente ninguna dulzura sensible en este acto de unión, no por eso deja de ser verdadera...

3) Se debe, de cuando en cuando, durante la obra y después de ella, renovar el mismo acto de ofrecimiento y de unión, y cuanto más así lo hagamos, más pronto nos santificaremos, antes llegaremos a la unión con Jesucristo, unión que siempre sigue necesariamente a la unión con María, siendo así que el espíritu de María es el espíritu de Jesús»⁵⁰.

El pensamiento de S. Luis M. G. de Montfort de esta primera parte de su fórmula es la necesidad de *ser movidos* por María para ir así a Cristo. Y para ello se requieren dos cosas: 1) despojarse de los propios pensamientos y voluntad, como mira humana, y obstáculo para la plena entrega a Cristo, y 2) abandonarse en María, uniéndose a Ella, como un instrumento, para que sus manos lo conduzcan y gobiernen. Es lo que resume él mismo en el «Secreto de María», diciendo:

a) «Por eso, antes de hacer cualquier cosa hay que desnudarse de sí mismo y de sus mejores modos de ver; hay que anonadarse delante de Dios, como quien de su cosecha es incapaz de todo bien sobrenatural y de toda acción útil para la vida eterna;

b) hay que recurrir a la Santísima Virgen y unirse a sus intenciones aunque no se conozcan; hay que unirse por María a las intenciones de Jesucristo, es decir, ponerse en

50. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., pp. 580-581.

manos de la Virgen Santísima como instrumento, para que Ella obre en nosotros y haga de nosotros lo que bien le parezca, para gloria de su Hijo Jesucristo, para gloria del Padre; de suerte que no haya vida interior ni operación del espíritu que de Ella no dependan» ⁵¹.

Su gracia así pedida, no faltará para comunicar su espíritu.

b) *Hacerlo todo "con" María.*

Con esta parte de la fórmula montfortiana se pretende indicar que el consagrado así a María debe tomarla en todo por *causa ejemplar* de su conducta. Grignon de Montfort comenta así esta parte de su fórmula:

«Es necesario hacer todas nuestras obras *con María*; es decir: que debemos en nuestras acciones mirar a María *como modelo acabado* de toda virtud y perfección que el Espíritu Santo ha formado en una pura criatura, *para que lo imitemos*, según nuestra capacidad. Es menester, pues, que en cada acción miremos *cómo María la ha hecho o la haría si estuviese en nuestro lugar*.

Para esto debemos examinar y meditar las grandes virtudes que Ella practicó durante su vida, particularmente: primero, su fe viva, por la cual creyó sin titubear la palabra del ángel, y creyó fiel y constantemente hasta el pie de la cruz; segundo, su humildad profunda, que la ha hecho ocultarse, callarse, someterse a todo y colocarse siempre la última; tercero, su pureza toda divina que no ha tenido ni tendrá jamás igual bajo el cielo, y, en fin todas sus demás virtudes.

Acordémonos, diré una vez más, que María es el grande y único molde de Dios, propio para hacer imágenes vivas de Dios, con pocos gastos y en poco tiempo; y el alma que ha hallado este molde y se pierde en él, muy pronto se transforma en Jesucristo, a quien este molde representa al natural» ⁵².

51. Cf. *El secreto de María*, o. c., pp. 285-286.

52. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., p. 581, n. 260.

Si el alma ha de imitar a María en todas sus obras deberá habitualmente vivir en su compañía. Tener presente este modelo que en todos debe imitar. Esto hace que el alma se aplique asiduamente a conocer lo mejor posible a María: sus misterios, sus virtudes, la grandeza y sublimidad de las mismas. Este conocimiento le llevará al amor de María; y el amor la volcará en ansias de nuevos conocimientos de María. Así el conocimiento y el amor la permitirán a un tiempo vivir en su compañía y copiar el gran modelo de vida, que es la Virgen. Esto como modo humano de conocimiento de Ella, porque la acción sobrenatural de iluminaciones y dones del Espíritu Santo harán progresivamente al que esto practique penetrar cada vez más en la vida e intimidad de María, y poder de este modo copiar mejor el espíritu de la Virgen en todas las acciones de la vida.

c) *Hacerlo todo "en" María.*

Un tercer aspecto de esta fórmula, y de esta unión con María, es hacer todas las cosas «en» María.

En las dos partes anteriores de la fórmula montfortiana María estaba, por decirse así, fuera del alma. Esta la tenía que imitar y recibir de Ella los impulsos de la gracia. Pero ahora, en esta progresión de penetración, María ha de ser algo interior e íntimo al alma. El alma debe morar continuamente en María. Hacer todas las cosas en Ella. Formar, de alguna manera, una unión, que venga a ser como unidad moral entre María y el alma, hasta que esta pueda venir a decir, semejantemente a S. Pablo (Fil. 1, 21) «Mi vivir es María». De tal manera que el alma ha de estar imbuida, metida, ambientada y vitalizada en María.

Grignon de Montfort lo expone en sus dos obras citadas. Dice en «El secreto de María»:

«Hay que hacer todas las cosas *en María*; es decir, que hay que irse acostumbrando a recogerse dentro de sí mismo, para formar un pequeño esbozo o retrato espiritual de la Santísima Virgen... Si ruega será en María; si recibe a Jesús en la Sagrada Comunión, le meterá en María para que allí tenga El sus complacencias. Si algo hace, será en

María; y en todas partes y en todo hará actos de desasimiento de sí misma» ⁵³.

Y en el «Tratado de la verdadera devoción», lo expone de la siguiente manera:

«Es necesario permanecer en el hermoso tabernáculo del interior de María con complacencia, descansar allí en paz, apoyarse en él confiadamente, ocultarse allí con seguridad y perderse allí dentro sin reserva».

Con este abandono en María, con esta unión con Ella, se logrará «en este seno virginal»:

«*Primero*, (que) el alma se alimente con la leche de su gracia y de su misericordia maternal;

segundo, (que) quede libre de sus turbaciones, temores y escrúpulos;

tercero, (que) esté a salvo de sus enemigos, el demonio, el mundo y el pecado, que jamás franquearon su entrada, y esta es la razón por la cual Ella dice que los que obran en Ella no pecarán: Qui operatur in me non peccabunt; es decir, los que moran en la Santísima Virgen no cometen pecado considerable;

cuarto, (que) sea formada (el alma) en Jesucristo y Jesucristo sea formado en ella; pues el seno de María es, como dicen los Padres, la sala de los Sacramentos divinos, en donde han sido formados Jesucristo y todos los elegidos» ⁵⁴.

Pero si toda gracia es don de Dios, y normalmente ha de ser merecida, la gracia de esta unión íntima con María, de morar y hacerlo todo «en» María, es, en la doctrina montfortiana, efecto de una gracia especialísima de Dios, que ha de merecerse a través de una «fidelidad» a toda prueba. Así dice:

«Qué difícil es a pecadores como nosotros conseguir el permiso, la capacidad y la luz para entrar en un lugar tan

53. Cf. *El secreto de María*, o. c., p. 286.

54. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., p. 583.

alto y tan santo, que está guardado, no por un querubín como en el antiguo Paraíso terrestre, sino por el mismo Espíritu Santo, que se ha hecho dueño absoluto de él y que de él dice: Hortus conclusus, soror mea sponsa, ortus conclusus, fons signatus! (Cant. 4, 12). María está cerrada, María está sellada; los miserables hijos de Adán y Eva, lanzados del Paraíso terrestre, no pueden entrar en este otro si no es *por una gracia particular* del Espíritu Santo, *que deben merecer*, y precisamente por «*nuestra fidelidad*» a esta consagración»⁵⁵.

Este estadio es la suprema aspiración y transformación del alma mariana. Así al estilo de San Pablo pudo decir: «Mi vivir es María».

De tal manera viven en Ella estas almas, que toda su vida —conocimiento y amor— es el que María les comunica. Se han abandonado en María, y viven sus sentimientos. Es el grado supremo de vida mariana. Es en este gran modelo donde, vitalmente, encontrarán y harán, privilegiadamente, su unión con Cristo.

d) *Hacerlo todo "para" María.*

Esta última parte de la fórmula montfortiana sigue como consecuencia a las otras tres partes primeras. Si todo se hace «por» María, «con» María y «en» María, todo lo que se hace debe ser hecho «para» gloria de María. Por este mismo hecho queda Ella, automáticamente, glorificada. Pero S. Luis Montfort aún matiza más esto: deben ser hechas todas nuestras cosas «para» María. Es decir, para honra y gloria de Ella. Es doctrina que S. Luis Montfort insiste en sus dos citadas obras marianas:

«Es necesario hacer todas las cosas *para María*. Porque como nos hemos entregado totalmente a su servicio, es justo que todo lo realicemos para Ella como un criado, un siervo, un esclavo. No significa esto que la tomemos por el último fin de nuestros servicios, que sólo puede serlo Jesu-

55. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., pp. 582-583.

cristo; sino *nuestro fin próximo, nuestro medio misterioso y nuestro camino fácil para ir a El*. Al modo de los buenos siervos y esclavos, no debemos estar ociosos, sino, apoyados en su protección, *emprender y realizar grandes cosas para esta augusta Soberana*» ⁵⁶.

Y en el «Secreto de María», escribe:

«Hay que hacer todas las cosas *para María*, es decir, que, como esclavos que somos de esta augusta Princesa, *no trabajemos más que para Ella, para su provecho y gloria, como fin próximo*, y para gloria de Dios, como fin último. *Debe esta alma en todo lo que hace renunciar al amor propio, que casi siempre sin darse cuenta, se toma a sí mismo por fin* y repetir muchas veces en el fondo del corazón; *por Vos, mi amada Señora, hago esto o aquello, voy aquí o allí, sufro tal pena o tal injuria*» ⁵⁷.

La síntesis de este pensamiento fundamental montfortiano es la siguiente:

a) Todas las cosas se han de realizar «para» gloria de María, como el criado o siervo lo hace todo para su señor.

b) En esta finalidad, María no es fin último, sino «fin próximo», como «nuestro medio misterioso y nuestro camino fácil para ir» a Cristo.

c) Con estas miras de glorificación de María, el alma renuncia en todo al «amor propio, que casi siempre, sin darse cuenta, se toma a sí mismo por fin».

En efecto, así enfocado el problema del fin de nuestras obras como glorificación de María, se ve el provecho que de ello ha de provenir. Quitado el egoísmo sutil, la pureza de miras trae el provecho de una gran unión con Dios, aquí explícitamente buscada por María.

Este desinterés en las obras, que sólo buscan como fin inmediato la glorificación de María, demuestran al alma mariana, con hechos, su grande amor a la Virgen. Pues el fin connatural

56. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., pp. 583-584.

57. Cf. *El secreto de María*, o. c., pp. 286-287.

para el que ama con amor de benevolencia, el más puro amor, es que viva para el que ama. Y aquí el amor a la Virgen queda plenamente demostrado al buscar en todas las cosas sólo su gloria, que es la práctica e inequívoca muestra de amor a Ella.

Y así realizadas las obras cobran la perfección, aunque ésta sea con la relatividad que tengan las posibilidades de un amor que va desde lo incipiente hasta lo pleno. El niño que ama plenamente, como niño a sus padres, ama con la perfección relativa que corresponde a su posibilidad infantil; lo mismo que el santo amará perfectamente, aunque relativamente, si ama a Dios con la plenitud de las posibilidades que le corresponden al estadio espiritual en que se halle.

Pero el problema que suele plantearse a este propósito de la doctrina montfortiana, de hacer todas nuestras obras «para» María, es el doble problema de su *licitud* y de su oportunidad o *conveniencia*. Y ambos quedan resueltos con las mismas razones: de las razones que prueban su licitud, se desprenden, por lo mismo, la conveniencia de su realización.

a) Lo que no podría ser nunca lícito es el hacer a María el fin último de nuestras acciones, porque el fin último sólo es Dios. Sería esto considerar a María como una diosa. Pero aquí, sólo se la considera como un «fin próximo», y precisamente «como nuestro medio misterioso y nuestro camino fácil para ir» a Dios.

b) Es un principio universal que los efectos revierten a las causas y principios que los producen. Así el campo fructifica, inmediatamente, para su dueño; y los hijos se subordinan, honran y obedecen, inmediatamente, a sus padres.

Pero María es la Medianera universal de todas las gracias. Ella es para la vida sobrenatural del cristiano fuente y coprincipio de toda su actividad espiritual. De ahí el que sea necesario reconocer, honrar y glorificar este principio inmediato de vida sobrenatural. Por lo que no solamente podemos, sino que debemos honrar al principio «próximo» de nuestra fructificación sobrenatural.

Siendo María la Medianera universal de las gracias, para ir a Cristo, es decir, para glorificar a Cristo, hay que ir por medio de Ella, lo que hecho conscientemente es glorificarla a Ella. Para ir a Cristo hay que ir por María; para glorificar a Cristo,

conscientemente, hay que glorificar conscientemente a María.

Luego, no sólo es lícito glorificar a María en nuestras obras, sino que es una necesidad implicada ontológicamente en la misma realización de ellas y que si éstas se hacen con plena conciencia deben de llevar también conscientemente esta glorificación.

Al problema de su *licitud* se unen a estos argumentos otros nuevos; que hacen ver la oportunidad y conveniencia de esta finalidad de glorificación de María en nuestras obras.

Algunos proponían que, reconociendo la *licitud* de esta finalidad mariana en nuestras obras, no creían oportuno o provechoso el realizarlo. Pues creían que era más oportuno, por ser más provechoso, el ir directamente a Cristo en la glorificación de las obras. Si María no es más que un medio para ir a Cristo, resulta más provechoso —dicen— el ir directamente a Cristo, nuestro fin verdadero, porque es Dios. Y El es, por lo mismo, el primer principio de nuestra justificación y santificación.

Pero ya se ve que esta posición nada vale. María no es sólo un medio para ir a Cristo, sino que es *el medio único y necesario, para ir a El*, por voluntad de El mismo. Por eso, no es solamente lícito el ir por medio de Ella; ni solamente más provechoso, sino que es absolutamente necesario el ir a Cristo por medio de Ella; lo que es, como se ha visto, glorificar a Cristo —fin último— glorificándola a Ella —fin próximo—.

Y aún en un orden inferior, se puede ver esto con un ejemplo. Un hijo podría pensar que como sus padres no son el fin último, no necesitaría ocuparse de ellos, ni reverenciarlos, por ocuparse exclusivamente de ir a honrar a Dios, su fin último. Los padres vendrían a ser un estorbo para ocuparse de servir a Dios, fin último. Y, sin embargo, el hijo, para honrar a Dios, su fin último, tiene que honrarlo, ir, por medio del fin próximo de sus acciones, que es el amor y reverencia a sus padres. Y esto por voluntad divina. De tal manera, que si no honra a los que son su fin inmediato, no puede honrar a Dios, su fin último.

A estas razones para ver la conveniencia de ir a Cristo por la glorificación inmediata de María, se pueden alegar otras de interés:

a) La primera es la que indica S. Luis Montfort: que al buscar la gloria de María directamente, se quita con ello el sutil

egoísmo que en todo puede mezclarse. Y con ello se da una valoración de suma pureza a la realización de las obras.

b) La segunda razón es que nuestro provecho espiritual es precisamente la glorificación de María. Ella como Mediadora y Madre espiritual busca nuestro bien. Luego con todas nuestras obras no puede buscar Ella, cuya gracia nos dispensa para su realización, más que nuestro bien. Y, por tanto, si da la gracia para su glorificación, la da para nuestro provecho espiritual. Una limosna v. gr. que se haga para honrar como «fin próximo» a María, no es otra cosa que hacer con ella la glorificación de Dios, «fin último», sólo que potencializada aquí por el honor hecho a María. No sólo entonces María Mediadora la presenta a Dios, sino que la potencializa por el honor que a Ella quiso rendirle. Potencialización que no es otra cosa que rendir un mayor honor y gloria a Dios, y un mayor provecho para aquel que la honró, y que por agradecimiento y generosidad, Ella a su favor ahora la potencializa. La glorificación consciente de María es el favor y provecho del mismo que la honra.

Pero cómo la función mediadora de María, y todo recurso a Ella, trae por fruto un mayor «alumbramiento» de Cristo en el alma, es tema que se expondrá después al hablar de la relación entre la devoción y consagración a Jesucristo y la devoción y consagración a María. Y cómo no son devociones que ni se amoran ni se oponen, sino que por necesidad se complementan y se requieren.

Resumen del valor de esta cuádruple fórmula montfortiana.

Esta cuádruple fórmula montfortiana no viene a indicar más que la plenitud de entrega a María por esta consagración. Y con ella se indica también diversos estadios y momentos en la devoción a María. Es un diverso recorrido y un «crescendo» en esta vivencia de María.

Hay que actuar movidos conscientemente por Ella. De Ella viene toda moción que lleve a Cristo —«por María»—; pero, en lo que está de nuestra actividad hay que copiar la vida de María, y cómo Ella actuaría en nuestras diversas situaciones —«con María»—; pero hace falta aún más en esta ideal vida mariana: hay que «vivir de María», hay que estar en Ella, moverse y estar imbuidos de Ella y por Ella. Así se tendrá en plenitud su espi-

ritu. El alma ha de poder decir que «Mi vivir es María». Y completamente consagrada a Ella, vivirá de María y «para María». Así marianizada el alma es cómo podrá dar los máximos rendimientos de entrega a Cristo. Sólo con una entrega plena a María se puede obtener una entrega plena a Cristo. Es la voluntad de Dios.

«Siendo María, de todas las criaturas, la más conforme a Jesucristo, se sigue que, de todas las devociones, la que más conforma y consagra un alma a Jesucristo es la devoción a María, su Santísima Madre, y que cuanto más consagrada esté un alma a la Santísima Virgen, tanto más lo estará a Jesucristo; he aquí por qué la más perfecta consagración a Jesucristo no es otra cosa que una perfecta y entera consagración de sí mismo a la Santísima Virgen; y esta es la devoción que yo enseño, o con otras palabras, una perfecta renovación de los votos y promesas del santo Bautismo» ⁵⁸.

O sea, la consagración a la Santísima Virgen no es otra cosa que la potencialización de la vida cristiana y la más perfecta entrega a Jesucristo por medio de la Virgen Mediadora.

4. *Ventajas de esta consagración mariana montfortiana.*

Las ventajas que se derivan de esta consagración de tipo montfortiano son varias, y transcendentales. Se van a destacar algunas principales:

a) *A Cristo hay que ir por María Mediadora.* Con esta consagración, vida auténticamente, se va a Cristo por el camino que El señaló para ir a El mismo. Pero no sólo es ir por el camino que hay que ir, sino que es volcarse plena y conscientemente en las manos de la Mediadora, para ir a Cristo conforme al ideal que El deseó: que es seguir en todo el espíritu y el impulso de María. No cabe vía y modo más ideal para ir a Cristo que «por» María y «con» María y «en» María, es decir: copiando su ejempló y aspirando y logrando, según el plan de Dios y la coopera-

58. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., p. 505, n. 120.

ción propia, que quien esto realiza pueda decir vitalmente: «Mi vivir es María». Es ir a Cristo, aspirando a transformarse en María. Y a esto va unido el que María, no sólo presente como Mediadora los ruegos y la vida de un alma que ora; sino que la presente privilegiadamente como cosa especialísimamente suya, puesto que le está consagrada y vive su espíritu. Y al interés de María en presentar a Cristo lo que es especialmente de Ella, se sigue la complacencia, igualmente privilegiada de Cristo, en mirar como especialmente suyo, lo que es tan entrañablemente propio de su Madre.

b) *Acto heroico de amor a María.* Esta consagración es un acto de amor heroico y de suprema confianza en María. A este amor supremo que el alma le muestra, responde María, por bondad, por generosidad y por oficio maternal —mediador— con una suprema y privilegiada benevolencia. Y la mirada de benevolencia privilegiada de María hacia un alma, que así se le entrega, no puede ser otra cosa que María volcando los tesoros de Dios en ella.

Pero como por esta consagración el alma se entrega toda a María, viene a resultar que todos los bienes consagrados: de alma y de cuerpo, méritos y virtudes, transferibles o intransferibles, como antes se expuso, vienen a ser propiedad de María, y en consecuencia van a experimentar las siguientes fundamentales ventajas. María los:

1) *Los considera suyos.*

Por la consagración plenaria a la Virgen María se le entrega la persona con todos sus bienes. Por esta donación pasan a ser propiedad de la Santísima Virgen. Y siendo, en este sentido suyos, mira por esta persona y por sus bienes como algo suyo propio. Por el oficio de Madre espiritual y Mediadora, mira ahora María por esta alma como por cosa que, por un motivo especial de libre donación, le pertenece. Y en toda la economía de la intercesión y mediación de esta alma, María se interesa como por una cosa suya propia. Y Cristo escucha el ruego de María como de algo que pide para Ella propia.

«Esto es lo que produce en su alma, si él es fiel: una

gran desconfianza, desprecio y aborrecimiento de sí mismo, y una gran confianza y entrega en manos de la Santísima Virgen, su bondadosa Señora, y hace que ya no se apoye, como antes, en sus disposiciones, intenciones, méritos, virtudes y buenas obras; porque, habiendo hecho de todo esto un entero sacrificio a Jesucristo por medio de esta buena Madre, no le resta más que un tesoro en donde estarán todos sus bienes, el cual ya no le tiene en sí; y este tesoro es María» ⁵⁹.

2) *Los guarda.*

Por este mismo motivo de su donación, María *guarda*, tutela y protege esta alma y sus bienes. Este privilegio es excepcional. Dado el peligro en que se encuentra el alma en gracia, y sus méritos, necesita una defensa especialísima. Esto lo obtiene por esta consagración a María. Al darle sus bienes, María los considera propios, y mira por su defensa, con gracias especiales para que ningún enemigo del alma la despoje de ellos.

«Es difícil perseverar en la gracia a causa de la extraña corrupción del mundo. Está éste al presente tan corrompido, que se hace como necesario que los corazones piadosos queden afeados, si no por su ciego, al menos por su polvo: hasta el punto que es una especie de milagro ver a una persona permanecer firme en medio de este torrente impetuoso sin ser anegada o saqueada por los piratas y corsarios; en medio de esta atmósfera viciada, sin quedar en ella contagiada. Sólo la Virgen Santísima, la única que ha permanecido fiel, de la cual jamás ha obtenido nada la Serpiente, es la que hace este milagro en favor de aquellos y aquellas que la sirven lo mejor que pueden» ⁶⁰.

Pero este «guardar» nuestros bienes la Santísima Virgen es realizado con un interés excepcional. De él dice san Luis de Montfort:

«Esta bondadosa Madre recibe siempre, por *pura cari-*

59. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., p. 519, n. 145.

60. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., p. 490, n. 89.

dad, todo cuanto se le da en depósito, y una vez que Ella lo ha recibido en calidad de depositaria, *se obliga por justicia*, en virtud del contrato de depósito, a guardárnoslo, lo mismo que una persona a quien yo hubiese confiado en depósito mil escudos quedaría obligada a guardármelos, en forma que, si por negligencia suya se perdiesen los mil escudos, ella sería responsable de los mismos en verdadera justicia. Pero no; jamás esta fiel Señora dejará que por su negligencia se pierda lo que se le haya confiado: el Cielo y la Tierra pasarán antes de que Ella se haga negligente e infiel con los que se fian de Ella» ⁶¹.

Y porque Ella nos los guarda, si, el alma los perdiera por sus culpas, Ella hará, no sólo recobrar la gracia, sino «el grado de gracia perdido» ⁶².

3) *Los purifica.*

Por razón de esta donación y propiedad suya, María purifica el alma y sus virtudes en la *adquisición*, haciendo que se le conforme lo más posible, y por tanto, que realice las obras con la mejor pureza, como obra especialmente suya; lo mismo que en la *conservación* de las mismas, como antes se dijo.

«Ella las *purifica* de toda inmundicia del amor propio y del apego imperceptible a la criatura, que se deslizan insensiblemente en las mejores acciones. Desde que estas nuestras obras las ponemos en sus manos purísimas y fecundas, esas mismas manos, que nunca han sido estériles y ociosas, y que, todo lo que tocan lo purifican, quitan del obsequio que le hacemos todo lo que en él puede haber de dañado e imperfecto» ⁶³.

Y san Luis Monfort cree que Dios «concede esta gracia», de verse libre «cierta propiedad que se desliza imperceptiblemente en las mejores acciones como «recompensa de la acción heroica

61. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., p. 520, n. 146.

62. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Mère du Sauveur et notre vie interieure* 1941, pp. 318-319.

63. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., p. 520, n. 146.

y desinteresada» de esta consagración de todas sus cosas a la Virgen» ⁶⁴.

4) *Los fructifica.*

No sólo los conserva y purifica: sino que también los hace *fructificar*. No son unos valores estancados. A todos los activa para un mayor rendimiento, pues ésta es, además de su misión de Mediadora y Madre, el empeño privilegiado de su gratitud por esta alma que así se le donó.

5) *Los enriquece.*

Siendo ya estas obras suyas, al presentarlas a Dios, las presenta como suyas, y, por tanto, *enriquecidas*, como incorporadas a su propiedad:

«Ella las embellece adornándolas con sus méritos y virtudes. Es como si, queriendo un labrador ganar la amistad y benevolencia del rey, acudiera a la reina y le presentase una manzana, que es todo lo que él posee, para que ella la ofreciera al rey. La reina, después de aceptar este humilde obsequio del labrador, colocaría esta manzana en medio de un grande y hermoso plato de oro, y de esta forma la presentaría al rey, en nombre del labrador; y así, esta manzana, aunque indigna por sí misma de ser ofrecida al rey, se convertiría en un regalo digno de su majestad, en atención al plato de oro en que iba y a la persona que la entregaba» ⁶⁵.

San Luis María resume luego toda esta obra de donación de María, diciendo en una bellísima y profunda página:

«La Santísima Virgen, que es Madre de dulzura y de misericordia y que jamás se deja vencer en amor y liberalidad, viendo que alguien se da del todo a Ella para honrarla y servirla, despojándose de cuanto tiene de más querido

64. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., p. 514, n. 137.

65. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., p. 520, n. 147.

para adornarla a Ella, se da también totalmente y de una manera inefable a aquél que se le entrega del todo. Ella le hace sumergirse en el abismo de sus gracias; Ella lo adorna con sus méritos; Ella lo apoya con su poder; Ella lo esclarea con su luz; Ella lo abrasa con su amor; Ella le comunica sus virtudes: su humildad, su fe, su pureza; Ella se hace su fiadora, su suplemento y su querido todo para con Jesús. Por último, como esta persona consagrada pertenece toda a María, María pertenece toda a ella, de modo que de este siervo e hijo de María se puede decir lo que san Juan Evangelista dijo de sí, que tomó a la Santísima Virgen por todos sus bienes: *accepit eam discipulus in sua* (Jn. 19, 27) ⁶⁶.

c) *Es medio que orienta perfectamente a Dios.*

Siendo el fin de nuestra vida religiosa la mayor gloria de Dios, es esto lo que ha de buscarse. Pero no se busca siempre, sea porque no se desea, sea porque «no sabemos dónde está la mayor gloria de Dios». Pero...

«...realizando todas las acciones por medio de la Santísima Virgen, según enseña esta práctica, abandonas tus propias intenciones y operaciones, aunque buenas y conocidas, por decirlo así, en las de la Santísima Virgen, aunque te sean desconocidas; y, por tanto, participas de la sublimidad de sus intenciones», siempre perfectas por su conocimiento de la mayor gloria de Dios y por la pureza de su intención» ⁶⁷.

Y por eso «puede decir sin temor que el valor de todas sus acciones, pensamientos y palabras, se emplea en la mayor gloria de Dios, a menos que revoque expresamente su ofrenda» ⁶⁸. Algo análogo a cuando se pide a Dios algo que, sin saberse, no conviene: la «piedra» en lugar del «pan» (cf. Mt. 7, 9).

66. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., pp. 518-519, n. 144.

67. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., p. 562, n. 222; p. 521, n. 151.

68. Cf. O. c., p. 521, n. 151.

Y de ello concluye san Luis Montfort, lo siguiente:

«Por medio de esta práctica, observada con toda fidelidad, darás a Jesucristo en un mes más gloria que por otra cualquiera, aunque más difícil, en varios años» ⁶⁹.

Pues además de participar en la sublimidad de las intenciones del conocimiento y amor de María, las obras son enriquecidas aún, al ser presentadas a Dios por Ella.

d) *Es acto de suprema caridad al prójimo.*

Este entregar todas nuestras buenas obras en manos de María, para que Ella distribuya sus frutos —valor impetratorio y satisfactorio— a quienes Ella estime oportuno, renunciando por lo mismo a nuestro provecho inmediato de ellas, reporta un valor incalculable a la caridad al prójimo. Y esto por dos razones fundamentales.

Una, porque nosotros no sabemos qué será más provechoso en el plan de Dios, y en cada momento determinado, sobre el uso que debamos hacer del valor impetratorio y satisfactorio de nuestras obras. El renunciar en estos valores a nuestro favor puede aprovechar para la conversión de los pecadores, o para impetrar la santificación de los buenos, y para aliviar a las almas del Purgatorio.

Esto que nosotros no sabemos en cada caso concreto, lo sabe la Virgen. Y dejadas así estas obras en sus manos, Ella puede proveer, como la Mediadora que distribuye la voluntad de Dios, al mejor provecho de esta obra y plan.

Pero, además, estas mismas obras, renunciadas por nosotros en manos de María a favor de Ella, cobran un nuevo valor de impetración y satisfacción al ser presentadas a Dios, por manos de María, en provecho del prójimo.

«Por (esta renuncia) en efecto, se ejerce para con el (prójimo) la caridad de una manera eminente, pues se le da, por el intermedio de las manos de María, todo lo que se tiene de más caro, que es el valor satisfactorio e impe-

69. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., p. 562, n. 222.

tratorio de todas las buenas obras, sin exceptuar el menor pensamiento bueno y el menor sufrimiento; y consiéntese en que todas las satisfacciones que se han adquirido y las que hasta la muerte se adquirirán se emplean, según la voluntad de la Santísima Virgen, o en la conversión de los pecadores o en librar a las almas del Purgatorio»⁷⁰.

Se objeta, a veces, que con esta donación nos despojamos de socorrernos a nosotros mismos, retrasando nuestra entrada en el cielo, al renunciar a los sufragios del Purgatorio, y que restamos la obligación que por caridad tenemos de ayudar a nuestros prójimos más cercanos, como son nuestros padres y familiares. Sin embargo, parte esta objeción de un falso supuesto.

Esta doble objeción nace de desconocer el poder y la bondad de la Santísima Virgen. Si Ella es la misma generosidad, y si nos ama más que nosotros mismos, mirará por nosotros con más generosidad que nosotros, y con un poder de dispensarnos tesoros que nosotros no podríamos tener. Esta objeción no puede plantearse en serio sin hacer injuria a la Santísima Virgen.

«Esta objeción nacida del amor propio y de la ignorancia acerca de la liberalidad de Dios y de su Santísima Madre, se destruye por sí misma: un alma ferviente y generosa que cuida más de los intereses de Dios que de los suyos, que da a Dios todo lo que tiene, sin reserva, en forma que ya no le puede dar más, *non plus ultra*, que no suspira más que por la gloria y el reinado de Jesucristo por medio de su Santísima Madre y que se sacrifica toda entera por hacerse digna de todo esto, dicha alma generosa y liberal, pregunto yo, ¿será acaso más castigada en la otra vida por haber sido más liberal y desinteresada que las otras? Tan lejos está de ser así, que con esta alma es... con quien el Señor y su Santísima Madre se muestran más liberales en este mundo y en el otro, en el orden de la naturaleza, de la gracia y de la gloria»⁷¹.

La mayor santidad que la Virgen les alcanza, les hace amor-

70. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., pp. 535-536, n. 171.

71. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., p. 513, n. 133.

tizar, ya en vida, parte o todo del Purgatorio. Pero aún allí, Ella hará que otros oren por ellos, y pondrá a favor de estas almas heroicas los sufragios que se dejen en sus manos; y ofrecerá también, con más gusto, o interés, ante Cristo, los suyos propios.

Con relación a la objeción sobre nuestros prójimos más cercanos, por los que tenemos especial obligación de rogar, con una solución fundamentalmente idéntica a la anterior, dice también san Luis de Montfort:

«1) No podemos creer que nuestros amigos, parientes o bienhechores sufran daño alguno por el hecho de que nosotros nos hayamos entregado y consagrado sin reserva al servicio del Señor y de su Santísima Madre, sin hacer injuria al poder y la bondad de Jesús y de María, quienes sabrán muy bien socorrer a nuestros parientes, amigos y bienhechores, ya del pequeño caudal espiritual nuestro, ya de otros cualesquiera modos; 2) esta práctica no impide que roguemos por los otros, tanto muertos como vivos, aunque la aplicación de nuestras buenas obras dependa de la voluntad de la Santísima Virgen; sino que, por el contrario, Ella nos permitirá rogar con más confianza, bien así como si una persona rica hiciera donación de todos sus bienes a un gran príncipe para honrarle mejor, rogaría con más confianza a este príncipe que diese una limosna a cualquiera de sus amigos que se la pidiera. Hasta ocurriría que, en tal caso, este príncipe quedaría complacido de que se le facilitase ocasión de testificar su reconocimiento hacia una persona que se ha despojado para vestirlo, que se ha empobrecido para honrarlo. «Otro tanto debemos decir de Jesucristo y de la Santísima Virgen, los cuales jamás se dejarán vencer por nadie en punto a gratitud» ⁷².

A esto se puede añadir la siguiente observación:

«Es olvidar que la Santísima Virgen conoce mejor que nosotros nuestros deberes de caridad, y que Ella será la primera a recordárnoslos. Pero, además de nuestros pa-

72. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., p. 512, n. 132.

rientes y amigos, que están en la tierra o en el Purgatorio, hay almas que tienen una necesidad urgente de oración y de satisfacción, y nosotros no sabemos qué almas son éstas, mientras que la Santísima Virgen las conoce; Ella puede así beneficiarlas de lo que hay de comunicable en nuestras buenas obras, si nosotros se lo hemos donado»⁷³.

e) *Es medio excepcional de perseverancia.*

Se pregunta san Luis de Montfort:

«¿Cuál es la causa de que no sean duraderas la mayor parte de las conversiones de *pecadores*?, ¿de dónde proviene el que la mayor parte de los *justos*, en vez de adelantar de virtud en virtud y de adquirir nuevas gracias, pierdan frecuentemente las pocas virtudes y gracias que poseen?

Esta desgracia procede, según arriba he demostrado, de que, estando el hombre tan corrompido, siendo tan débil e inconstante se fía de sí mismo, se apoya en sus propias fuerzas y se cree capaz de guardar el tesoro de sus gracias, de sus virtudes y de sus méritos».

Pero cuando el cristiano entrega todo esto a la Virgen, y sólo desea depender de Ella, entonces la Virgen lo considera y posee como cosa suya, por la libre donación que le hizo de sí y de todo lo suyo. Y entonces Ella mira por todo ello con protección singular y privilegiada: como de cosa suya.

«Esta bondadosa Madre recibe siempre, *por pura caridad*, todo cuanto se le da en depósito, y una vez que Ella lo ha recibido en calidad de depositaria, *se obliga por justicia*, en virtud del contrato de depósito, a guardárnoslo, lo mismo que una persona a quien yo hubiese confiado en depósito mil escudos quedaría obligada a guardármelos, en forma que, si por negligencia suya se perdiesen los mil escudos, ella sería responsable de los mismos en verdadera justicia. Pero no; jamás esta fiel Señora dejará que

73. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Mere du Sauveur et notre vie interieur*, (1941), p. 321.

por su negligencia se pierda lo que se le haya confiado: el Cielo y la Tierra pasarán antes de que Ella se haga negligente e infiel con los que se fían de Ella» ⁷⁴.

María no sólo no tendrá negligencia en mirar por esta alma que así se consagró, sino que mirará privilegiadamente por ella, para que los obstáculos de la vida no le roben ni arranquen lo que es tan dulcemente suyo.

Y una contraprueba de esto es, como se verá más detenidamente luego, que la devoción a María es una de las señales más claras de predestinación.

f) *Comunicación al alma del espíritu de María.*

La gracia culminante a que se tiende, y en muchos casos llegará a su término, es la transformación del alma en el espíritu de María.

«El alma de la Santísima Virgen se te comunicará para glorificar al Señor; su espíritu se pondrá en lugar del tuyo para alegrarse en Dios, su Salvador, con tal que permanezcas fiel a las prácticas de esta devoción» ⁷⁵.

«Infinidad de efectos produce esta devoción en el alma, esta devoción fielmente practicada; pero el principal es hacer que de tal modo viva María en un alma de la tierra, que no sea ya más el alma quien vive, sino María en ella; porque, por decirlo así, el alma de María viene a ser su alma. Pues cuando por una gracia inefable, pero verdadera, la divina María es Reina del alma, ¿qué maravillas no hace en ella? Como es Ella la obradora de las grandes maravillas, sobre todo dentro de los corazones, trabaja allá, a escondidas del alma misma: que si se diera cuenta de esas obras, echaría a perder su hermosura» ⁷⁶.

El mismo san Luis de Montfort dice que son muchos los devotos que buscan a Jesucristo sin que avancen gran cosa, a pe-

74. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., p. 537, n. 173; p. 539, n. 176.

75. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., p. 561, n. 218.

76. Cf. *El secreto de María*, o. c., p. 289, n. 55.

sar de ciertos esfuerzos. Pero es que no vienen como se debe a Jesús por María, y precisamente por no venir a María con esta entrega.

«No creo yo que persona alguna pueda adquirir una unión íntima con Nuestro Señor, y una fidelidad perfecta al Espíritu Santo, sin una estrechísima unión con María y una gran dependencia de su socorro» ⁷⁷.

Y Montfort da una honda razón del plan divino, y de la necesidad y facilidad de la santificación por María.

«Notad bien, os lo suplico, que digo que los santos han sido moldeados en María.

Existe una gran diferencia entre hacer una figura en relieve a martillazos y a fuerza de cincel y sacar una figura echándola en el molde. Los escultores y estatuarios trabajan mucho para hacer las figuras de la primera manera, y necesitan para ello mucho tiempo; más para hacerla de la segunda manera, trabajan poco y emplean muy poco tiempo.

San Agustín llama a la Santísima Virgen *forma Dei*: «molde de Dios». *Si formam Dei appellem, digna existis*; el molde propio para formar y moldear dioses. El que es echado en este molde divino muy pronto queda formado y moldeado en Jesucristo en él; con pocos gastos y en poco tiempo se convertirá en Dios, porque es echado en el mismo molde que ha formado a Dios. Paréceme que..., los que quieran formar a Jesucristo en sí o en los demás, por prácticas diferentes a ésta, se pueden muy bien comparar a los escultores que, poniendo la confianza en su habilidad, en su industria y en su arte, dan una infinidad de martillazos y golpes de cincel a una piedra dura o a un pedazo de madera basta, para hacer de ellos una imagen de Jesucristo; y algunas veces no aciertan a representar a Jesucristo al natural, ya por falta de conocimiento y de experiencia de la persona de Jesucristo, ya a causa de algún golpe mal dado que echa a perder la obra.

77. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., p. 462, n. 43.

Más a los que abrazan este secreto de la gracia que les presento, los comparo con razón a esos fundidores que, habiendo encontrado el excelente molde de María, en donde Jesús ha sido natural y divinamente formado, sin fiar en su propia industria, sino únicamente en la bondad del molde, se arrojan y pierden en María, para convertirse en el retrato al natural de Jesucristo.

.....

Mas acuérdate que no se echa en el molde sino lo que está fundido y líquido; es decir, que es necesario destruir y fundir en ti el viejo Adán para transformarte en el nuevo en Mária» ⁷⁸.

Si la finalidad de esta consagración es lograr la comunicación del espíritu de María, esta meta es suprema. Nunca podrá llegar el alma consagrada a adecuar a la plenitud de Dios, que informa el alma de María, pero, aunque en grados distintos, a esto tiende y esto logra. En grados distintos, pero profundamente, podrá el alma decir como realidad: «Mi vivir es María». Y en esa María así viviente en el alma, ésta encuentra, fecunda y privilegiadamente, al fruto de María, Jesucristo. Y así el alma, no sólo va a Cristo por María, la Mediadora, sino que va también a él por conformidad con el modelo vital, que es el espíritu de María Mediadora.

¿Quiénes pueden hacer esta consagración?

¿Es sólo para los ya perfectos?

Se podría objetar ante esta consagración mariana montfortiana: Siendo una práctica perfecta parece que sólo pueden o deben hacerla los ya perfectos. Y si es para todos, entonces parece que no pasa de ser una práctica más común entre las cristianas.

Ya a esto puede responderse, que esto no está ni en las intenciones de la letra ni del espíritu de san Luis de Montfort, ni está de acuerdo con las intenciones de la Iglesia, que desea ver todas las almas consagradas a la Virgen.

78. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., pp. 561-562, n. 218-221.

De lo primero dice el mismo Montfort:

«He echado yo mano de la pluma, a fin de escribir en el papel lo que ya en las misiones he enseñado, así pública como privadamente, durante muchos años, con no poco fruto» ⁷⁹.

Y de lo segundo, basta recordar las numerosas consagraciones que se han hecho por el Papa Pío XII a la Virgen, de pueblos, misiones, etc. ⁸⁰. Y, concretamente, Pío XII hizo la consagración del mundo al Corazón Inmaculado de María. Junto con su deseo que el pueblo cristiano y cada fiel, se consagre al Corazón Inmaculado de María ⁸¹. El espíritu, pues, de las consagraciones a la Virgen está en el deseo y práctica de la Iglesia.

Pero no porque de suyo sea en su máximo desarrollo una práctica perfecta exige para hacerla que el sujeto sea ya perfecto. No es ella una meta, sino un camino de perfección. Y en ésta se admiten grados. Como los tiene la consagración en el estado religioso.

La Eucaristía es el don de Dios, por excelencia, perfecto. Es Dios mismo hecho alimento de hombres. ¿No pueden recibirlo sino los perfectos? Ciertamente es, por voluntad divina, para todos.

Los votos religiosos constituyen en un estado de perfección, pero no exigen la perfección ya absoluta. Sólo es imprescindible, en quien los hace, tender a la perfección.

Igualmente sucede aquí. Esta consagración no es un término, sino un *medio* de santificación. Y en él caben, desde los grados iniciales hasta las alturas de la santidad.

«Como lo esencial de esta devoción consiste en el interior, que ella debe formar, no será igualmente comprendida por todos; algunos se detendrán en lo que tiene de exterior, y éstos serán el mayor número; otros, en número reducido, penetrarán en su interior, pero sólo subirán el

79. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., p. 500, n. 110.

80. Cf. *Documentos marianos*, 1954 BAC. Índice de materias: *Consagraciones*.

81. Cf. Pío XII, *Enc. Haurietis aquas*, AAS 1956. p. 352.

primer grado. ¿Quién subirá al segundo? ¿Quién llegará hasta el tercero? ¿Quién, en fin, vivirá en él habitualmente? Sólo aquel a quien el espíritu de Jesucristo revele este secreto, y conduzca allí, por sí mismo, a su alma fidelísima, para hacerla progresar de virtud en virtud, de gracia en gracia y de luz en luz, a fin de llegar hasta la transformación de sí mismo en Jesucristo y a la plenitud de su edad sobre la tierra y de su gloria en el cielo» ⁸².

El cristiano, es, en manos de María, como el niño en manos de su madre. Y a éste no se le podría apartar de su madre, por el pretexto de que no podría comprender todo su amor, sus maternales cuidados, o porque hasta, inconsciente o ingratamente, pudiera ofenderle un día. No. Es en la madre donde puso la naturaleza la custodia del niño, como Cristo lo puso en las manos de su Madre. La perfección que se pide no es la que ya se tiene, si no el deseo de lograr la que falta. La consagración no es ya un término, sino, un estado, y un medio de la máxima eficacia para llegar a la perfección.

«La consagración no es un ameta, sino un eficaz medio de llegar a ella. El alma consagrada a María tiene en sí un principio interno que con singular fuerza y suavidad la impulsa a buscar la presencia de su Madre celestial, y a su lado no puede permanecer estancada, porque la misma Santísima Virgen la llevará consigo a Jesucristo» ⁸³.

Como el mismo Montfort dice, no todos llegarán a vivir la perfección de esta consagración. Para ello, él mismo lo dice, hace falta una gracia muy singular, que de ordinario no se le concede si no es al alma muy fiel al espíritu de esta consagración. Pero no porque no llegue a producir todos sus frutos deja por eso de ser menos recomendable. Como no lo es la santa Eucaristía a los que la reciben sin gran preparación. O como santa Teresa dice de la oración: que es de suyo un bien tan grande que, aunque algunos luego la abandonen, siempre debe de ser estimada como una gracia singularísima, como lo es siempre el que el alma ore y piense y converse con Dios.

82. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, pp. 504-505, n. 119.

83. Cf. A. BANDERA, o. c., p. 34.

La entrega del alma a María, aunque aquélla sea ingrata en la vitalidad de su entrega, en la vivencia de esta consagración, no impedirá el provecho objetivo de la misma, ni que la Virgen tenga siempre para esta alma, que un día así se le entregó, una mirada de misericordia privilegiada.

«¿A quiénes conviene aconsejar esta consagración? Es preciso no aconsejarla a los que la harían por sentimentalismo o por orgullo espiritual, sin comprender la portada de ella. Pero conviene sugerirla a las almas verdaderamente piadosas y fervientes: primero por algunos días, después con una duración más larga, y, cuando ellas hayan entrado en este espíritu, por toda la vida»⁸⁴.

En esto ha de regir el estadio de espiritualidad del alma, su atractivo por este enfoque: la Providencia de Dios, que se manifestará llamando al alma por este camino con una vocación especial.

La devoción a la Virgen y su valor ante la devoción a Jesucristo.

Destacándose así el valor y puesto de María en la vida cristiana han dejado de surgir objeciones, protestas y censuras sobre ello, alegando que esta preeminencia y devoción de María era menoscabo del honor de Jesucristo. Pero es que esta objeción nace de un desconocimiento y menoscabo de la dignidad de María y del puesto en que Dios la puso libremente en la economía de la salud.

También esta objeción fue llevada por otros a otro extremo, y precisamente a propósito de la humanidad de Cristo. Se sostuvo que la devoción a la santa humanidad de Cristo impedía la unión con la divinidad. La Iglesia condenó estos excesos. Y precisamente Pío XII tuvo que reaccionar enérgicamente contra el ataque que se hacía a la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, diciendo:

84. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Mere du Sauveur et notre vie interieur*, (1941), p. 321.

«No es lícito afirmar que la contemplación del Corazón físico de Jesús sea un impedimento para penetrar en lo más íntimo del amor de Dios y que retarde al alma en el camino que lleva a las más excelsas virtudes. Este falso misticismo lo rechazó la Iglesia tajantemente, como también condenó por boca de Nuestro predecesor Inocencio XI, de feliz memoria, las opiniones de quienes divulgaban "que (las almas que tendían a estos caminos de sublime intimidad divina), no debía hacer actos de amor a la Virgen, a los santos o a la Humanidad de Cristo, ya que son objetos sensibles y sensible habrá de ser también el amor hacia ellos. Ninguna criatura, ni la Santísima Virgen, ni los santos deben llenar nuestro corazón, porque sólo Dios quiere ocuparlo y poseerlo»⁸⁵.

¿Cómo podría ser obstáculo a la unión con Dios la contemplación, amor y devoción a la santa Humanidad de Cristo, cuando está hipostáticamente unida a la persona divina, y cuando El es el único «camino» (Jn. 14, 6) y el «único mediador» (I Tim. 2, 5), con el Padre?

Pues subordinadamente a Cristo, es el puesto y caso de la Virgen. ¿Cómo podría la devoción a la Virgen ser obstáculo para la unión con Dios, cuando es Dios mismo el que la constituyó necesaria Medianera para ir a El? No. No sólo por voluntad divina es María obstáculo para ir a Cristo, sino que sin Ella de ninguna manera se puede ir a El. A este propósito dice León XIII:

«Por la divina voluntad no se nos distribuye nada sino por María; de suerte que, así como nadie puede ir al Padre soberano, sino por el Hijo, de la misma manera nadie puede acercarse a Cristo sino por la Madre»⁸⁶.

María, por su Mediación, no hace más que distribuir la gracia. Pero ésta no es más que la participación de Dios en el alma —gracia santificante— o el desarrollo de ésta, o la preparación

85. Cf. Pío XII, Enc. *Haurietis aquas*, AAS, 1956, pp. 342-343; INOCENCIO XI, Consti. *Caelestis Pastor* de 19 de noviembre, 1687.

86. Cf. LEÓN XIII, Epist. apost. *Optimae quidem spei*: D. M. n. 376.

para la misma. Por eso, María, por su mismo oficio de Madre y Mediadora, lo mismo que por su naturaleza de la gracia que dispensa no hace otra cosa que «alumbrar» a Cristo en el alma. María, por esencia de lo que es para los hombres, no puede hacer otra cosa que «dispensar», con la gracia, a Cristo. Sólo que dispensarlo privilegiadamente a los hombres. Porque el impedimento que tantas veces habría en ellos, para unirse a Dios, a Cristo, por sus culpas, esto es allanado por la unión que hace de El con los hombres, María. Las manos de María, la Mediación, *preparan a los hombres* para que sean recibidos por Dios, y *preparan a Dios*, para que mire, por amor a Ella, esta entrega de los hombres. María es, como la llama san Luis de Montfort, «La relación de Dios». Dice así:

«Jamás piensas tú en María, sin que María por ti piense en Dios, y no alabas ni honras nunca a María, sin que Ella alabe y honre a Dios. *María es toda relativa a Dios*, y me atrevo a llamarla *relación de Dios*, pues sólo existe con respecto a El, o *el eco de Dios*, ya que no dice ni repite otra cosa más que Dios. Si dices *María*, Ella dice *Dios*. Santa Isabel alabó a María y la llamó bienaventurada, por haber creído, y María, *el eco fiel de Dios*, exclamó: *Magnificat anima mea Dominum*: «Mi alma glorifica al Señor» (Lc. 1, 46). Lo que en esta ocasión hizo María, lo hace todos los días cuando la alabamos, la amamos, la honramos o nos damos a Dios *por María y en María*»⁸⁷.

Y tan necesaria es esta conclusión, que los Papas la han reiterado en diversas ocasiones, para deshacer peligrosas desorientaciones, nacidas, como dice Pío XII, a propósito de el rechazar la Humanidad de Cristo para así lograr la unión con la divinidad, de «un falso misticismo»⁸⁸. Pueden reducirse a los siguientes grupos:

87. Cf. *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., p. 563, n. 225.

88. Cf. Pío XII, Enc. *Haurietis aquas*, AAS, 1956, p. 342.

1) *Censura a los que critican esta doctrina.*

«De la gran consolación que el alma recibe de la verdad o suavidad de *estas cosas (nuestra entrega a María)*, se ven privados los que por no tener fe, ni saludan a María por madre, ni la tienen y además, adolecen de tristeza mortal; es de lamentar todavía más la miseria de los que, participes de la fe santa, *osan tachar de excesivas en extremo las buenas manifestaciones de la reverencia a María*; y con esto hieren en vivo la piedad filial» ⁸⁹.

2) *El culto y devoción a María redundan en honor de Cristo.*

«Se desea (en la devoción a la Virgen), glorificar más y más en Ella a su unigénito Hijo, Nuestro Señor Jesucristo, *pues redundan en el Hijo el honor y alabanza dirigidos a la Madre*» ⁹⁰.

«Es, por lo tanto, injusta la crítica y la reprensión que también por este motivo no pocos acatólicos y protestantes dirigen contra nuestra devoción a la Santísima Virgen, como si nosotros quitáramos algo al culto debido sólo a Dios y a Jesucristo, cuando, por el contrario, el honor y la veneración que tributamos a nuestra Madre celestial redundan enteramente y sin duda alguna en honra de su divino Hijo» ⁹¹.

«No temáis jamás de exaltar demasiado a Aquella que resplandecerá en la eternidad como la obra maestra de Dios... Por haber sido destinada para Madre de Dios, recibió de su divino Hijo todos los dones de la naturaleza y de la gracia. He ahí *por qué el culto a la Virgen bien entendido, lejos de restar nada a la gloria de Dios, se remonta inmediatamente a El*, el autor de todo bien, que la ha querido tan grande como pura» ⁹².

«Observadas santamente estas normas, la Mariología

89. Cf. LEON XIII, Epist. apost. *Optimae quidem spei*: D. M. n. 378.

90. Cf. PRO IX, Bula *Ineffabilis Deus*: D. M. n. 298.

91. Cf. PRO XII, Epist. enc. *Fulgens corona*: D. M. n. 352.

92. Cf. PRO XII, Alocucion *Dans l'Encyclique*: D. M. n. 881.

hará verdaderos y duraderos progresos... (Y hará que) *se aparte (el error) de aquellos que, imbuídos de vano temor, creen atribuir a la Santísima Virgen más de lo justo, hasta el punto de que no raras veces repiten que honrando e invocando piadosamente a la Madre se sustrae honor y confianza en el mismo divino Redentor*»⁹³.

3) *La devoción a María es el mejor camino para ir a Cristo.*

«Pero si el quincuagésimo aniversario del acto pontificio por el cual fue declarada sin mancha la concepción de María, debe provocar en el seno del pueblo cristiano entusiastas arranques, hay, sobre todo, una necesidad expuesta en nuestras precedentes cartas encíclicas, es decir, *restaurarlo todo en Jesucristo*, porque, ¿quién no tiene por sentado *que no hay camino más seguro ni más fácil que María, por donde los hombres puedan llegar hasta Jesucristo* y obtener por Jesucristo aquella perfecta adopción de los hijos que los hace santos?»⁹⁴.

«Muchas cosas hay que deseamos se conserven diligentemente y se acrecienten con todo empuje en el pueblo cristiano en orden a la restauración de todas las cosas en Cristo. Mas, entre las principales, según ya hemos manifestado abiertamente en otras ocasiones, contamos la piedad para con la augusta y siempre Virgen Madre de Dios María. Cuando aquélla hubiere arraigado profundamente en las almas, no habrá fruto de virtud y santidad que no sea capaz de recibir en su seno y de producir. Pues con razón suele también *proclamarse del culto a la Virgen* lo que se dice de la divina Sabiduría, que penetra en los espíritus mortales: Todos los bienes me vinieron juntamente con Ella»⁹⁵.

«La Iglesia es la casa en la que Jesús y María salen al encuentro de los que en ella penetran. Porque puede haber, por ventura, culto cristiano sin devoción al Hijo de María?

93. Cf. Pío XII, Radiomensaje *Inter complures*: D. M., n. 918; p. 830.

94. Cf. SAN Pío X, Epist. enc. *Ad diem illum*: D. M., n. 484.

95. Cf. SAN Pío X, Epist., *Ad omnium instaurationem*: D. M., n. 505.

Mas si no puede separarse lo que Dios juntó, ciertamente no encontrarás a Jesús sino con María y por María» ⁹⁶.

«Desgraciados los que abandonan a María bajo pretexto de recibir honor a Jesucristo! ¡Como si se pudiese encontrar al Hijo de otra manera que con María, su Madre!» ⁹⁷.

«Porque la fuente de todos los males que padece la humana sociedad, es apartarse de Cristo, y se va a Jesús por camino recto y por atajo sirviéndose de María...» ⁹⁸.

«Zarandeados por las borrascas del duro siglo o abrumados por la enormidad de los crímenes, no encuentran los mortales camino más expedito de salvación, que la oración a la celestial Madre María y el recurso a la misma con sincera confianza» ⁹⁹.

4) La fórmula que la Iglesia enseña es: "Todo a Jesús por María".

Así la enseña Benedicto XV ¹⁰⁰, Pío XI ¹⁰¹, Pío XII ¹⁰².

Y una prueba bien solemne de cómo no puede haber incompatibilidad entre la devoción a María y a Cristo, es la solemne consagración que primero hizo León XIII del mundo al Sagrado Corazón de Jesús ¹⁰³ y luego Pío XII consagró al mundo al Corazón Inmaculado de María ¹⁰⁴. Y la razón de esta consagración la da el mismo Papa, diciendo que es para que rinda mayores frutos la consagración ya hecha al Sagrado Corazón:

«A fin de que el culto al augustísimo Corazón de Jesús rinda más copiosos frutos en el pueblo cristiano y aún en toda la Humanidad, procuren también los fieles unir a él estrechamente el culto al Corazón Inmaculado de la Ma-

96. Cf. SAN PIO X, *Discurso* de 12 de noviembre de 1910: D. M. n. 531.

97. Cf. SAN PIO X, *Epist. enc., Ad diem illum*: D. M. n. 489.

98. Cf. BENEDICTO XV, *Epist. Proximis diebus*: D. M. n. 540.

99. Cf. PIO XII, *Epist. apost. Gravis saeculi*: D. M. n. 788.

100. Cf. BENEDICTO XV, *Epist. Anno iam exeunte*: D. M. n. 549.

101. Cf. PIO XI, *S. Pent. Apost.* 29 julio 1924: D. M. n. 580.

102. Cf. PIO XII, al director del Secret. Gen. de las Congregaciones Marianas, 1949: D. M. n. 784; *Exhort. apost. Menti nostrae*: D. M. n. 789.

103. Cf. LEON XIII, *Enc. Annum Sacrum*, 25 mayo 1899.

104. Cf. PIO XII, *Rescr. Secret. Est.* 17 noviembre de 1942.

dre de Dios. Porque habiendo Dios querido que, en la realización de la Redención humana, la Santísima Virger estuviese inseparablemente unida con Cristo, tanto que nuestra salvación es fruto de la caridad de Jesucristo y de sus padecimientos asociados intimamente al amor y a los dolores de su Madre; por ello es cosa enteramente razonable que el pueblo cristiano que ha recibido de Jesús la vida divina por medio de María, después de los delicados homenajes al Sacratísimo Corazón de Jesús, demuestre también al Corazón amantísimo de la Madre celestial los correspondientes sentimientos de piedad, amor, acción de gracias y reparación. Con esta sapientísima y suavísima disposición de la divina Providencia concuerda plenamente el memorable acto con que Nos mismo solemnemente *dedicamos y consagramos* la Santa Iglesia y el mundo entero *al Corazón Inmaculado de la Santísima Virgen María*»¹⁰⁵.

La devoción, pues, a la Santísima Virgen no aminora el honor de ir directamente a Cristo, sino que, por disposición divina, el honor de Cristo se lo aminora al no ir a El por el medio que Dios puso para venir a Cristo: María.

¿Es necesario a «todos» el ir «siempre» y «explícitamente» a Cristo por María?

Expuesta esta doctrina, cabe bien preguntarse si es absolutamente necesario en la espiritualidad ir *todos, siempre y explícitamente* a Cristo por María.

La doctrina y norma general es, indudablemente, ésta. Pero también exige su aplicación ecuanimidad. Porque no puede negarse que Dios señala a cada alma una senda particular en el proceso de su santificación. Y así, a este propósito, se incluyen estas sendas en dos grupos: almas marianas y almas cristocéntricas.

El alma mariana va siempre a Cristo por María. Pero esto mismo no obsta a que en momentos o días determinados vaya su

105. Cf. PRO XII, Litt. enc. *Haurietis aquas*; AAS 1956, p. 352.

impulso inmediatamente a Jesucristo. Pero normalmente irá por medio de María. No sólo en el sentido ontológico, ya que María es siempre la Mediadora para ir necesariamente a Cristo, sino en el sentido sicológico de ir, conscientemente y explícitamente a Cristo por medio de María.

«Persuadidos, pues, que cuanto más miréis a María en vuestras oraciones, contemplaciones, acciones y sufrimientos, si no de una manera clara y distinta, al menos con mirada general e imperceptible, más perfectamente encontraréis a Jesucristo» ¹⁰⁶.

El alma cristocéntrica busca preferentemente su unión con Cristo directamente. Son caminos adorables de Dios. Pero esta alma es también mariana; no podría ser de otra manera.

Lo es, en primer lugar, porque ese impulso que la lleva inmediatamente a la unión con Cristo *ontológicamente* está realizado por la acción mediadora de María. Es sólo el impulso *sicológico* el que la hace ir directamente a Cristo. Pero como este impulso sicológico es gracia sobrenatural, puesto que es un camino particular por donde Dios lleva al alma a su unión, se sigue que también ese impulso sicológico de ir directamente a Dios está causado por la Virgen Mediadora. Ya por este capítulo esos dos aspectos del impulso inmediato para ir a Cristo son una realidad mariana.

Pero, además, si el alma mariana busca a Cristo a través de María, el alma cristocéntrica busca a María a través de Cristo. No podría ser de otra manera. Porque ir a Cristo es amar lo que Cristo ama. Y Cristo dará a gustar al alma lo que es para El, para ella y en la economía divina a la Virgen Madre de Cristo, y Madre espiritual y Mediadora de los hombres. El alma cristocéntrica encuentra en Cristo a María, pero ontológica y sicológicamente, en el sentido dicho, es también llevada por María a El.

Ni esto excluye, como en el caso de las almas marianas, en orden a Cristo, el que estas almas cristocéntricas en determi-

106. Cf. S. LUIS M. G. MONTFORT, *Tratado de la verdadera devoción*, o. c., p. 532, n. 165.

nados momentos o días vayan, preferentemente, a Cristo por medio de María. Tal puede ser en la veneración de las festividades de María.

El alma cristocéntrica, no sólo no prescinde de María en su ascensión a la unión con Cristo, sino que va realmente por medio de Ella y la encuentra en el mismo Cristo. Es ésta una vía que Dios puede comunicar a algunas almas, sin que se aminore en nada la necesidad de ir a Cristo por María, que permanece como doctrina y vía general.

3) *Frutos principales que produce en el cristiano la devoción a la Santísima Virgen.*

Expuesta la necesidad de la devoción a la Virgen María y la naturaleza ideal de esta devoción, queda un tercer aspecto por considerar, y son los principales frutos que produce en el cristiano la verdadera devoción a la Santísima Virgen, sin que tenga que ser ésta la fórmula ideal montfortiana. Y éstos van a ser considerados en un triple estadio, conforme al esquema siguiente:

A) *In via*: $\left\{ \begin{array}{l} \textit{in vita.} \\ \textit{in morte.} \end{array} \right.$

B) *In Purgatorio*:

C) *In Patria*: $\left\{ \begin{array}{l} \textit{gloria essentialis.} \\ \textit{gloria accidentalis.} \end{array} \right.$

A) *In via*. Los frutos que produce la verdadera devoción a la Virgen *in via*, son dobles: durante la vida, y en el artículo de la muerte.

a) *In vita*. En la vida produce el fruto correspondiente a ir beber la gracia en la fuente de la gracia. Es ir a María, asidua y sinceramente, para que Ella salve, ayude y santifique a quien la invoca. Es ir al camino que, por voluntad de Dios, se ha de seguir para ir a Cristo. Y yendo a María, para que lleve a Cristo, y obtenga de El las gracias, es encontrar en Ella la Tesorera de Dios, que *tiene estas riquezas* para darlas a los hombres, sus hijos; es la Omnipotencia Suplicante, que *obtiene* de Dios lo que conviene; es la Mediadora de las gracias, que tiene el *oficio* de dispensarlas a los hombres, para salvarlos y

santificarlos; y es la Madre espiritual de los mismos, que tiene el *instinto* y *entrañas* de Madre, para volcarse a favor de sus hijos.

Si esto es María, los que vienen a Ella sólo pueden encontrar las riquezas de la gracia que se vienen a ellos por el *oficio* de la Mediadora, y por el *cariño* y *entrañas de madre* que encuentran en Ella sus hijos. Y con su favor y su gracia todas las virtudes.

El módulo de adquisición de éstas está en función de los planes de Dios y de la entrega, lealtad y esfuerzo que los hombres hagan por venir a Ella y ser sus hijos, aunque siempre tendrán como ventaja ese *plus* que es lo que la Virgen pone de su cosecha, ante Cristo, a favor de sus hijos.

Si todas las virtudes crecen abundantes con la devoción a María, y especialmente aquellas que más se necesitan, y aquellas más características de la que es la Madre de Dios, Corredentora, Mediadora y Madre de los hombres, hay una que surge espontánea con la devoción a la Virgen. La que es carne inmaculada destila a los que a Ella se acercan con devoción la santa pureza. La pureza es una de las virtudes que brotan por necesidad con la devoción a María. Es la Virgen Mediadora que engendra la pureza y castidad.

«Un medio excelente para conservar intacta y sostener la castidad perfecta, medio comprobado continuamente por la experiencia de los siglos, es el de una sólida y ardiente devoción a la Virgen Madre de Dios... Por tanto, exhortamos con afecto paterno a todos los sacerdotes, religiosos y vírgenes consagradas a Dios, a que se pongan bajo la especial protección de la santa Madre de Dios, que es Virgen de vírgenes y maestra de la virginidad, como afirma san Ambrosio ¹⁰⁷. ...Tan grande fue su gracia, que no sólo conservó en sí misma la virginidad, sino que concedía este don in-signie a los que visitaba» ¹⁰⁸. Así lo enseña Pío XII ¹⁰⁹.

Es un hecho bien demostrado por la experiencia diaria, que

107. Cf. *De institutione virginis*; ML 16, 320.

108. Cf. SAN AMBROSIO, *De institutione virginis*; ML 16, 319.

109. Cf. Pío XII, Epist. enc. *Sacra virginitas*: D: M. n. 876.

los devotos verdaderos de la Virgen María, no sólo son puros, sino que florecen destacadamente en la castidad.

b) *In morte*. Pero la devoción verdadera a María, no sólo es santificación en vida, para los que la buscan para su perfección, sino que también es salvación en la muerte. La devoción verdadera a María es una de las señales más ciertas de salvación. De aquí el que la devoción a María es algo definitivamente transcendental.

Dada la importancia de este tema, se van a exponer dos puntos: 1) lo que dice a este propósito el Magisterio Pontificio, y 2) el modo de esta devoción salvadora.

1) *Magisterio Pontificio*.

Un autor mariológico tan probado como Terrien, dice a este propósito:

«Una de las señales que animan más, una de las premisas más sólidas (para la salvación), es la devoción a la Virgen María, Madre de Dios. Y no decimos esto por nosotros mismos; es doctrina que se ha hecho común y general en las obras y en los autores, que desde hace un siglo han escrito sobre la devoción de la Santísima Virgen. Ha pasado el sentir cristiano, testimonio y garantía de su verdad. Para probarlo casi bastaría enumerar todos los libros en donde la hallamos enseñada expresamente; porque, exceptuando las obras más o menos viciadas por el espíritu del jansenismo, no hay una que la rechace; el lector puede convencerse de ello registrando las bibliotecas. Así piensan los santos, así los teólogos, así nuestros autores ascéticos, y todos suscribirían de corazón, al menos en cuanto a la substancia, esta proposición de aquél que fue a la vez un gran santo, un gran teólogo y un gran maestro de Ascética: san Alfonso de Ligorio: "Es imposible que un siervo de María se condene, siempre que la sirva fielmente y se encomiende a su maternal protección. Esta doctrina no la dan solamente como una piadosa creencia de reciente invención, fundada más sobre el sentimiento que sobre razones convincentes; procuran e intentan apoyarla sobre la

autoridad de la Iglesia, de los Padres y de los santos"» ¹¹⁰.

He aquí una síntesis del sentir de la Tradición. Dado que el exponer esto sería tarea inmensa, se va a exponer solamente la enseñanza del Magisterio Pontificio sobre este tema:

Pío IX:

«María es "Refugio" *segurísimo* de todos los que *pe-ligran*» ¹¹¹.

San Pío X:

«Nos sabemos por experiencia que la oración que brota de la caridad y que se apoya en la intercesión de María, *no ha sido jamás vana*» ¹¹².

Pío XI:

«La Virgen ama a los que la aman, y nadie puede esperar confiadamente *su ayuda en la muerte*, si en la vida no se iniciare en su amistad, ora evitando la culpa, ora haciendo algo en su honor» ¹¹³.

«*No puede sucumbir eternamente* aquel a quien *asistiere la Santísima Virgen*, principalmente *en el crítico momento de la muerte*. Y esta sentencia de los doctores de la Iglesia, de acuerdo con el sentir del pueblo cristiano, y corroborada por una ininterrumpida experiencia, apóyase muy principalmente en que la Virgen dolorosa participó con Jesucristo en la obra de la Redención, y, constituida Madre de los hombres, que le fueron encomendados por el testamento de la divina caridad, *los abrazó como a hijos y los defiende con todo su amor*» ¹¹⁴.

«¡Oh Corona del Rosario de mi Madre!, te aprieto contra mi pecho y te beso con veneración. Tú eres el camino

110. Cf. TERRIEN, *La Madre de Dios y la Madre de los hombres*, ver. esp. 1942, III, pp. 167-168.

111. Cf. Pío IX, Epist. apost. *Ineffabilis Deus*: D. M. n. 300

112. Cf. SAN Pío X, Epist. enc. *Ad diem illum*: D. M. n. 497.

113. Cf. Pío XI, Epist. *Petis tu quidem*: D. M. n. 572.

114. Cf. Pío XI, Epist. apost. *Explorata res*: D. M. n. 575.

para alcanzar toda virtud, el tesoro de los merecimientos para el Paraíso, *la prenda de mi predestinación*, la cadena fuerte que tiene a raya al enemigo, fuente de paz para quien te honra en vida, *auspicio de victoria para quien te besa en la muerte*. En aquella hora extrema, te aguardo, ¡oh Madre!; tu aparición será *la señal de mi salvación*, *tu Rosario me abrirá las puertas del Cielo*» ¹¹⁵.

Pío XII:

«Tú eres luz en las dudas, consuelo en los peligros y tentaciones. Tú eres, después de tu Unigénito, *salvación cierta*. ¡Dichosos los que Te aman!...» ¹¹⁶.

«Nos tenemos por cosa averiguada que, dondequiera que la Santísima Madre de Dios es obsequiada con sincera y diligente piedad, *jamás puede fallar la esperanza de salvación*» ¹¹⁷.

«*El culto de la Virgen*, Madre de Dios, como dicen los teólogos, *es señal de predestinación*» ¹¹⁸.

Juan XXIII:

«Cualquiera que, arrojado en la tempestad de este mundo, *se niega a acudir a su mano, que socorre, pone en peligro su salvación*» ¹¹⁹.

2) El modo de esta devoción salvadora.

Hay tres formas genéricas de devoción a la Virgen, aunque luego algunos autores aún maticen con más divisiones.

Una es falsa. Sería la de aquellos que, sabiendo que la devoción a la Virgen es señal de salvación, practicasen algunas devociones u obsequios en su honor, *pero sin querer abandonar la vida de pecado* que llevan. Querrían así tener una póliza de seguridad contra el riesgo eterno de su vida. Esto no sólo no es devoción,

115. Cf. Pío XI, *Brev. apost.* de 20 julio 1925; D. M. n. 594.

116. Cf. Pío XII, *S. Penit. apost.* 22 abril 1941; D. M. n. 684.

117. Cf. Pío XII, *Epist. apost. Sacro vergente anno*: D. M. n. 843.

118. Cf. Pío XII, *Enc. Mediator Dei*. AAS, 1947, p. 548.

119. Cf. Juan XXIII, *Exhortación* de 27 abril 1959.

sino, que hecho con estas características, sería una enorme injuria hecha a la Virgen, al querer hacerla encubridora de pecados.

«Que todos se persuadan, por lo tanto, bien de esta verdad: que si su piedad hacia la bienaventurada Virgen no le impide pecar o no le inspira la voluntad de enmen-
dar una vida culpable, será su *piedad falsa* y embustera, desprovista de su efecto propio y de su fruto natural» ¹²⁰.

Otra devoción que es *muy imperfecta*. Sería la de aquéllos que cumplen alguna devoción a la Virgen, *pero sin querer salir actualmente* de su vida de pecado. Quieren salvarse, pero aplazan su conversión. Sea para la vejez, o para después de determinadas situaciones, sea, al menos, para el momento de la muerte.

Aunque éstos se diferencian de los anteriores en que quieren renunciar teóricamente al pecado en un momento determinado, y cambiar su vida, no hacen esfuerzos actuales para ello.

«Una devoción tan imperfecta está muy lejos de inspirar una infalible confianza. Porque la seguridad de salvación que da la devoción de la Virgen es proporcionada a la medida de dicha devoción. Y, ¿es tener para María disposiciones de siervo y de hijo el resignarse, con alegría de corazón, a permanecer constantemente en oposición con todo lo que ama, y resistir obstinadamente a sus llamamientos?; y, ¿quién asegura que una devoción tan débil y lánguida no será sofocada bajo el cúmulo de iniquidades que la oprimen? ¿No tenemos razones muy graves para prever que morirá del todo?» ¹²¹.

Otra devoción a la Virgen es *imperfecta pero verdadera*. Es la de aquéllos que, cayendo en pecados, *desean salir cuanto antes* de esa vida culpable. Pero viéndose débiles y flacos, vienen asiduamente a la que es «Refugio de los pecadores», a la Mediana de las gracias, para que Ella los ayude a salir de esa vida de pecado y los haga vivir en virtud. Los que así la invo-

120. Cf. SAN PIO X, Epist. enc. *Ad diem illum*: D. M. n. 490.

121. Cf. TERRIEN, *La Madre de Dios y Madre de los hombres*, ver. esp. 1942, IV, p. 178.

quen y p'dan auxilio obtendrán ciertamente la victoria y la salvación. María les obtendrá la gracia eficaz de Dios que les haga superar el pecado, que los convierta y los salve. Y la razón teológica de esto, es la siguiente:

Todo el que pide a Dios, con las condiciones debidas que la Teología señala, lo que es necesario para salvarse, se salva. Aquí es precisamente este caso; el pecador que busca salir del pecado, para obtener la gracia y la salvación. Pidiendo esto a Dios, lo obtiene. Pero lo obtiene «a fortiori» si esa oración suya a Dios viene expresamente recomendada, e insistentemente recomendada ante Dios, por la Virgen Mediadora. Es el empeño de María por salvar a este pecador.

El recurso directo e insistente a María, por esta finalidad, logra que se vuelque ante Cristo, para salvarle, la que es Mediadora, Madre, Tesorera de Dios y la Omnipotencia Suplicante. Es lograr de Dios esta gracia, por ir a El por el camino privilegiado que puso para beneficio de los hombres.

Esta devoción de estos pecadores a Maria es necesariamente salvadora. También es para ellos «señal de predestinación». Sino no se cumpliría la creencia de la Tradición y la enseñanza de la Iglesia, sobre la devoción a Maria, como señal de predestinación.

Por último, queda la *devoción perfecta* a la Virgen. Es la de aquéllos que, llevando una vida cristiana de gracia y virtud, y deseando la santidad, como saben que Ella es la Mediadora para ir a Cristo, vuelcan su devoción en Ella, para que por Ella les vengan ubérrimas las gracias del Cielo, y Ella la gran Madre de Dios, «alumbre» más y más a Cristo en sus almas. Los modos y grados de devoción que más le acerquen a María, lograrán que Ella derrame más o menos gracias.

«Porque esta seguridad de la salvación tiene su razón de ser en la devoción a la Madre de Dios, síguese claramente de aquí que debe ser proporcionada a la misma devoción, tanto más sólida o tanto más débil cuanto seamos más o menos perfectamente siervos e hijos de María. Si vuestro culto por Ella va encaminado y llega hasta hacerlos imitadores de sus virtudes; si sois castos, pacientes, exactos en cumplir los mandamientos de su divino Hijo; si huís hasta de la sombra del mal; en una palabra: si

sois de aquellos de quienes el amor de María lleva eficazmente a seguir con fidelidad la advertencia dada por Ella a los siervos de las Bodas de Caná: «Haced lo que El os diga» (Jn. 2, 5); si todo esto es así, vuestra devoción a María será, sobre todo para vosotros, una *señal segura de predestinación*.

Sin embargo, siempre tendréis que temer, no de parte de vuestra celestial Protectora, sino por parte vuestra; porque podéis enfriaros en esta devoción y hasta perderla. Ejemplos hay de semejante desgracia» ¹²².

Si la devoción, por tanto, de María es salvadora llegará hasta el fin y se juntará así con la perseverancia final, que por Ella también se dispensa. De todo lo cual parece deducirse esto: «si alguno, por su culpa, mereciera ser reprobado, perdería antes la devoción a nuestra Señora» ¹²³.

Esta "señal de predestinación", ¿es infalible?

Suele objetarse contra esta conclusión el que no se compagina con lo que se define en el Concilio de Trento: que nadie puede saber «con absoluta certeza» si tendrá el don de la perseverancia final; salvo una especial revelación divina» ¹²⁴.

Esta certeza o seguridad que lleva aneja la verdadera devoción a la Virgen, no es una certeza absoluta e infalible, porque, salvo una revelación especial, nadie puede saberlo. Y aquí nadie puede saber si será constante en su devoción hasta el fin, o decaerá en ella, y hasta la perderá. «Por consiguiente, la certeza de la salvación de que hablan nuestros autores no puede ser más que una grande, *muy grande probabilidad*; todo lo más,

122. Cf. TERRIEN, *La Madre de Dios y de los hombres*, ver. esp. 1942, IV, pp. 176-177.

123. Cf. N. GARCIA GARCÉS, *Titulos y grandezas de Maria* 1939, p. 256.

124. *Conc. Trid.* Sess. VI cap. 12, can. 16; Denzinger; *Enchir. symb.* nn. 826, 805.

lo que ordinariamente se llama *certeza moral*» ¹²⁵. Nos da «la firme esperanza de alcanzar la salud» ¹²⁶.

B) *In Purgatorio.*

La acción benéfica de María sobre sus devotos, no termina con la vida de éstos; se extiende más allá. También en el Purgatorio van a experimentar privilegiadamente estos beneficios.

El sentir de la Iglesia enseña cómo los bienaventurados pueden rogar y abreviar el castigo de las almas del Purgatorio. Ya desde las Catacumbas se ve esta creencia, al desear ser sepultados junto a los sepulcros de los mártires. ¡Con cuánto más motivo puede rogar María por los que le son especialmente suyos! Su obra de Mediación no termina en la dispensación de las gracias a los vivos: se extiende, por la naturaleza de la misma, a las almas del Purgatorio y a los mismos bienaventurados.

La Liturgia —*lex orandi, lex credendi*— dice en una de las oraciones de la Misa:

«¡Oh Dios, que concedes tan liberalmente el perdón y que amas la salud de los hombres!, rogamos a tu clemencia, por la intercesión de la Bienaventurada Siempre Virgen María, y por la de todos los santos, a aquellos nuestros hermanos..., que han salido de este mundo, lleguen a la herencia de la eterna beatitud» ¹²⁷.

El fundamento teológico de por qué los bienaventurados pueden rogar y abreviar las penas de las almas del Purgatorio es, como dice santo Tomás, doble: por la *caridad* que los une a todos en la unidad del Cuerpo Místico, y por la *intención* que tienen de rogar por cada uno en concreto ¹²⁸.

Esto sucede «a fortiori» en la Santísima Virgen. Ninguno de los santos puede tener un amor tan grande a los hombres, a las almas del Purgatorio, como la Santísima Virgen, su Madre Corre-

125. Cf. TERRIEN, *La Madre de Dios y de los hombres*, ver. esp. (1942) IV, p. 176.

126. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Mere du Sauveur et notre vie interior*, (1941), p. 302.

127. Cf. *Mis. Rom.*, in *mis. defunc.*

128. Cf. *Supp. Summ. Theol.* q. 71, a. 9.

dentora; e igualmente el conocimiento que tiene de ellas y de sus necesidades sobrepasa al mismo de los santos, en perfección y en universalidad, por razón de su mismo oficio.

Esta posibilidad de la oración de los bienaventurados por las almas del Purgatorio, se transforma en privilegio para las almas de aquellos que le fueron más devotos en su vida. Así lo dice Pío XII al hablar del caso de una devoción concreta a la Santísima Virgen.

«Ciertamente, la piadosísima Madre no dejará de hacer que los hijos que expían en el Purgatorio sus culpas alcancen lo antes posible la Patria celestial por su intercesión, según el llamado privilegio sabatino que la tradición nos ha transmitido» ¹²⁹.

Es algo que está en la conciencia cristiana: que la devoción a la Virgen abreviará o consolará a las almas del Purgatorio que le hayan sido especialmente devotas.

¿Cómo ejerce la Virgen este amor privilegiado a estas almas sus hijas que así la amaron en vida? De varias maneras:

1) Rogando a Dios especialmente por ellas. Posiblemente en muchos casos esta oración de María por ellas logre de la misericordia de Dios la gracia de abreviarles el castigo, sin necesidad de ofrecer el mérito de concretas satisfacciones.

2) Haciendo que otras almas rueguen en la tierra especialmente por ellas, y ofrezcan especiales trabajos y sacrificios. Bien con una intención general por las más devotas de la Virgen, bien dejando en sus manos estos sacrificios.

3) Ofreciendo por estas almas los *méritos* que otras personas dejaron en sus manos por la consagración de tipo montfortiano.

4) Todos estos méritos u oraciones de otros enriquecidos al ser presentados a Dios como cosa especialmente suya.

5) El ruego de la Virgen presentando ante Cristo las propias satisfacciones de Ella, siempre de un valor casi infinito, para que se aplique ahora a este caso concreto.

6) El mismo ofrecimiento que Ella, como Corredentora, ofre-

129. Cf. Pío XII, *Epist.* de 11 febrero 1950: D. M. n. 785, p. 627.

ce a Cristo de sus propias satisfacciones redentoras, en provecho de un caso actual y concreto.

De este modo puede lograr: o la liberación del alma del Purgatorio, o que con sus ruegos y méritos se alivie y conforte a las almas que allí padecen. Esto puede hacerlo o enviándole nuevas luces o un ángel que le conforte.

«¿Cómo lo hace? A veces llevándole de parte de su Reina el anuncio de una próxima libertad; a veces diciéndole cuánto su Madre le ama y qué gozo será para Ella el estrecharle algún día en sus brazos, feliz ya y purificado. Sin duda que esta alma justa sufre con paciencia y sin desesperación los rudos golpes de la Justicia; sin duda sabe que la Madre de quien ha querido ser hijo se interesa por sus dolores desde el Cielo. Pero qué consuelo y fortaleza sentirá al recibir estos mensajes, al escuchar los alientos que le envía, al saber por su enviado que dentro de poco estará con Ella o, al menos, que su querida Señora lo tiene presente en su pensamiento y en su corazón.

Juzguemos de ellos por lo que sentiríamos nosotros si, hundidos en un abismo de amargura, viniese un ángel de parte de María para decirnos que esta Señora nos protege y nos ama. La agonía podría prolongarse, como tal vez siguió la de N. Señor después de la aparición del Ángel; pero ¡cuánto más fuertes seríamos para soportar el peso del dolor! ¿Quién no ha leído en las obras de Santa Teresa uno de esos relatos en que aparece la Santa desolada, abatida, sin luz, sin esperanza y como separada de su Creador y Señor? De repente, una voz resuena en el fondo de su corazón: «No temas yo estoy contigo». Y esta palabra tan corta, tan sencilla, disipa las nubes, vuelve la calma, pacífica, fortifica para días, semanas, meses. Algo análogo produce la palabra de la Madre de misericordia en sus hijos del Purgatorio; y he aquí porqué las visitas angélicas de que nos hablan tantos devotos y santos autores no pueden ser ni inútiles a los que la reciben, ni indignas de Aquella que las envía» ¹³⁰.

130. Cf. TERRIEN, *La Madre de Dios y Madre de los hombres*, ver. esp. 1942, IV, pp. 195-196.

Cabe también preguntarse, plantearse dos cuestiones: ¿No ha de librar primero la Virgen a las almas más santas? ¿No ruega para todas ellas la más pronta liberación?

Parecería natural que la Virgen se interesase más, no por los que fueron más devotos suyos, por los que le rindieron más homenajes explícitos, sino por los más santos, que son los que más quiere Dios.

Sin embargo, sería muy raro que un alma que hubiese conocido bien el puesto en que Dios puso a María en la economía de la salud, descuidase su culto negligentemente y llegase a la santidad; parece que ambas cosas deben de correr parejas.

Pero además, como enseña santo Tomás, la medida de la gracia no es necesariamente la medida de los auxilios concedidos ¹³¹. Así puede suceder que una persona rica, por haber dejado orden de aplicarse muchas misas por ella pueda ser liberada antes del Purgatorio, que otra persona pobre que no tiene estas facilidades, aunque sea mucho más santa. «De manera que puede suceder que un alma por haber honrado más constantemente a la Reina del Cielo, aunque esté menos cargada de méritos, sea visitada por Ella más misericordiosamente y transportada más pronto del lugar de la expiación al eterno descanso. Y esta es la conclusión que se deduce, si no erramos, del privilegio de la Indulgencia *Sabatina*» ¹³².

Queda aún otra segunda cuestión. Siendo la Virgen por una parte tan poderosa, y por otra tan compasiva y misericordiosa, ¿no parece que ha de pedir y obtener la más pronta liberación del Purgatorio para *todas* las almas que allí penan?

Ordinariamente «no consideramos que la misericordia de María, como la de Jesús, como la de Dios, el Padre de las misericordias, está compuesta de sabiduría tanto como de bondad. Una misericordia que no estuviese marcada con el sello de la sabiduría, no sería ni conveniente a Dios ni digna de su Madre. Por consiguiente, aun cuando la miseria, y sobre todo la miseria moral, sea objeto de la misericordia Dios ni está obligado a usar de ella, tanto menos

131. Cf. *In IV Sent.* D. 45, q. 2, a. 4, sol. 1, ad 3.

132. Cf. TERRIEN, *La Madre de Dios y...*, ver. esp. 1942, IV, p. 197.

cuanto más se hunda en el mal la criatura ¹³³. Ahora bien; la sabiduría para N. Señora, es conformar sus pensamientos y voluntades al beneplácito divino. Por consiguiente, como Dios no quiere, y esto es obra de su sabiduría, privar enteramente a su justicia de las reparaciones debidas por los culpables, ni dar a éstos la ocasión de no vengar en sí mismos las injurias de Dios, con el pretexto de que la misericordia lo cubrirá todo, independientemente de sus propias satisfacciones, María no puede ni quiere quitar a sus hijos totalmente la pena merecida por sus pecados» ¹³⁴.

C) *In patria.*

También en el Cielo encontrarán como un privilegio el haber sido especialmente devotas de María.

Es verdad que nada va a aumentar esta devoción al alma en el Cielo su gloria esencial, aparte que por la Mediación de María la obtuvo, pero no es menos verdad que esta devoción especial que se tuvo a María en la tierra va a tener privilegios en el Cielo. Es una *gloria accidental* especial de los devotos de María. Esta *gloria accidental* puede ser de diversas formas:

1) *Gozo de verla.* Aunque la *gloria esencial* consiste en la visión de Dios, mas el ver a María causa una *gloria accidental* a todos los bienaventurados, pero de un modo especial lo es para los que fueron en la tierra sus especiales devotos. Como lo es para todos, la visión glorificada de la santa Humanidad de Jesucristo.

Es un principio teológico que también allí subsiste el que la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona. Y el amor entrañable a alguien también tendrá en la Gloria su premio, proporcionando un gozo más vivo. Aparte del amor de caridad que abasará a todos los justos, también serán premiadas con un gozo especial las afecciones santas de la vida, como santo Tomás enseña ¹³⁵. Esto mismo se confirma aquí con las mani-

133. Cf. S. THOM., *In IV Sent.* D. 46, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 2 et 3.

134. Cf. TERRIEN, *La Madre de Dios y...*, ver. esp. 1942, IV^a, p. 201.

135. Cf. *Summa Theol.*, II-II, q. 26, a. 12; cf. TERRIEN, *La Grâce et la Gloire*, I, IX, c. 7, t. II, pp. 213-214.

festaciones carismáticas que la Virgen suele dispensar a algunos de sus devotos, sin que por ello se suponga que hayan de ser las almas más santas. El ansia que de María tuvieron en la vida determinados santos será premiado en el Cielo con un gozo de recompensa accidental, que no tendrán otras almas más santas, pero no tan explícitamente devotas de María.

2) *Dispensación de nuevas luces.* Los ángeles superiores pueden recibir fuera de la visión beatífica, nuevas luces de Dios, sobre las libres disposiciones de la Providencia divina sobre el mundo y los hombres, las cuales, a su vez, pueden comunicar a los ángeles de jerarquías inferiores. Esto puede suceder también en María. Puede obtenerles luces divinas, que no están en la visión beatífica de sus devotos, y comunicarlas Ella para darles así una mayor dicha. Si esto lo puede realizar, dentro del plan de Dios en general con los santos, en muchas ocasiones será un privilegio que Ella les obtiene y dispensa a quienes le han sido sus especiales devotos. «¿No es soberanamente (oportuno) que la Reina del Cielo sea, o por revelación divina, o por privilegio de su visión, instruida más extensamente en los divinos consejos que las jerarquías angélicas, y, por consiguiente, más apta para comunicar lo que Dios se sirva manifestar de ellos a las criaturas» puede comunicarles, obteniéndolo de su Hijo, «ciertos privilegios de gracia que no están encerrados en la beatitud sustancial que poseen?»¹³⁶.

3) *Apoya especialmente las súplicas de los santos, sus devotos.* Siendo Madre y Mediadora de todos los santos en sus súplicas al Señor, y siendo más Madre de los más santos, no hay repugnancia ninguna, sino conveniencia máxima, en que apoye ante su Hijo las súplicas que le hagan aquellos santos que le fueron sus especiales devotos. Y con ello, la súplica va reforzada, y más apta para ser favorablemente despachada.

No es toda esta acción de María en el Cielo, con otros aspectos que de su actividad pudieran considerarse, más que efecto de ser Ella también allí la Mediadora universal de las gracias. Sigue unida por toda la eternidad a Cristo y a su obra, por ese «vínculo es-

136. Cf. TERRIEN, *La Madre de Dios y...*, ver. esp. 1942, IV, p. 207.

trechísimo e indisoluble» que dice Pío IX ¹³⁷: obra ahora de la conservación del eterno premio, aumentado con nuevos premios de *gloria accidental* para los santos.

Estamos en "la era de la Virgen María" (Pío XII).

Ninguna explicación mejor de esta creciente y, sobre todo, más plenamente consciente devoción a la Virgen que se nota en el mundo, que unas palabras de Pío XII, escritas en español, y dirigidas al Secretario General de las Congregaciones Marianas, en 1949. Son una de las más bellas páginas marianas de Pío XII. Dice así:

«¿Podemos llamar de otra manera al tiempo, a la época en que vivimos, que apellidándolo *tiempo y época de la Virgen Nuestra Señora*? No (veis) en el mundo entero qué lección de amor, de fervor extraordinario, íbamos a decir de santa locura, por la *Madre de Dios*, por la *Medianera* de todas las cosas, por la *Corredentora* del linaje humano, por la divina *Gobernadora*, por la que tiene las llaves de toda gloria, de todo don perfecto, de todo bien que descende del Cielo. Lo que siempre ha sido verdad; lo que siempre ha sido un dogma católico, *se vive ahora más que nunca*; es la palpitación de millones de hijos de la Virgen María, que la aman, que la veneran; es el triunfo en todas las naciones de Nuestra Señora de Fátima que habéis vivido hace poco, que nos toca a Nos vivir en estos últimos tiempos en diversas regiones de Europa; es Nuestra Señora de Fátima, porque Ella ha querido aparecerse recientemente; mas es Nuestra Señora de Fátima, y Nuestra Señora de Guadalupe, y Nuestra Señora de Lourdes, y Nuestra Señora del Pilar; es la Virgen María, es la Madre de Dios, sea cual sea el título con que se la invoque; es aquella a quien aman los cristianos, a quien se encomiendan los católicos, a quien aclaman hasta el delirio las muchedumbres de cristianos del mundo entero; *es la era de la Virgen María.*»

Si Ella fue siempre el camino para ir a Cristo, si siem-

137. Cf. Pío IX, Bula *Ineffabilis Deus*: D. M. n. 285.

pre fue verdadero el lema... "*A Cristo por María*" si siempre fue verdad que se va a Dios por su Madre, que se va a la Fuente de todas las gracias por *la Medianera* de ellas; es ahora más verdad que nunca, a lo menos los cristianos lo piensan más que nunca..., *consiste en elevar las almas a Dios por medio de la Virgen.*

No se trata de una moda, no; es actualidad celestial; la palabra «moda» es una palabra demasiado profana y demasiado vulgar; es una bendición del Cielo, porque el Cielo tiene también su tiempo, pues también a Dios le place hacer las cosas en cada época, según su estilo y a su modo, y ahora ha querido hacerlas de una manera especial ingeniándose El mismo, desde las alturas del Cielo, en complacer cada vez más a su Madre y en ensalzarla cada vez más *para que todos los hombres la vean y todos se den cuenta de que Ella es el camino del Cielo*¹³⁸, para terminar diciendo que: «El culto de la Virgen Madre de Dios, como dicen los teólogos, *es señal de predestinación*»¹³⁹.

De todo lo expuesto se deduce que la devoción a la Virgen es, en las condiciones dichas, *necesaria*: para santificarse y para salvarse; que es un *privilegio* que Dios concede a los hombres para ir más dignamente a Cristo, al tiempo que de una manera más fácil, rápida y profunda; y un *gozo* único: el de encontrar de esta manera, honda y gozosamente, a Jesucristo.

FR. MANUEL DE TUYA, O. P.

138. Cf. Pro XII, *Radiomensaje* al Secretario General de las Congregaciones Marianas, 1949: D. M. nn. 783, 784.

139. Cf. Pro XII, *Enc. Mediator Dei*: A. A. S. 1947. p. 548.

La doctrina de los Estadios de la Iglesia en Santo Tomás

Se ha notado un gran florecimiento de los estudios eclesiológicos a partir de la Encíclica «Mystici Corporis», que abrió un nuevo capítulo en el planteamiento de estos problemas, ya que su intención expresa era recoger las principales verdades del cuerpo místico de Cristo tal como se encuentran en la Revelación y las ha interpretado la Iglesia a través de los tiempos. El estar destinada toda la Encíclica a desenvolver este argumento le da un valor singular, pues así las verdades no se expresan fragmentariamente sino en un contexto sintético y coherente sobre la cuestión.

Entre los comentarios surgidos a propósito de la Encíclica no faltaron algunos que señalaron su extrañeza al notar que la terminología empleada en ella no era exactamente coincidente con la que estaban habituados los lectores de los Santos Padres y autores medievales, cosa que, por otra parte, nada tenía de extraño, pues raro será el problema teológico cuya formulación no se haya ido depurando a través de la historia al irse sistematizando más los problemas o al irse profundizando las verdades dogmáticas en la actividad del Magisterio ¹. Y la cosa no hubiera pasado de ahí a no ser por la obra de A. Mitterer ² y los trabajos

1. El P. TROMP, en su obra, *Corpus Christi, quod est Ecclesia* (Romae, 1946²), llama la atención sobre esta cierta anomalía. El «Bulletin Thomiste» VIII (1947-1953) [2421]-[2437] se hace eco de lo mismo.

2. *Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII* (Wien, 1950).

de varios otros autores, como Th. Strotmann ³ y P. Zapelena ⁴, quienes deseando encontrar una igualdad absoluta entre nuestra manera de ver estos problemas y la de los antiguos, han venido a concluir en la falsedad de las doctrinas propuestas bajo puntos de vista distintos a los corrientes entre nosotros, en cuya condenación habría que incluir, como es claro para quien conoce algo la historia de nuestro problema, la casi totalidad de autores escolásticos y bastantes SS. Padres, de quienes aquellos recibieron su doctrina. Pero lo extraño del caso es que se haya insistido tanto en la oposición aparente de la doctrina de santo Tomás siendo así que su manera de ver esta cuestión no es completamente original y más bien está en dependencia de las ideas eclesiológicas recibidas de los Santos Padres.

Pero no se crea que el descubrimiento de esta aparente divergencia es un fruto de nuestros días ni de los autores citados. Ya desde hace mucho tiempo —desde las primeras elaboraciones de un tratado separado de la Iglesia— se venía hablando de una doble concepción de la Iglesia, según que su sentido se refiriese al conjunto de elementos, que Cristo quiso para su Iglesia o se refiriese a la sola consideración de alguno de estos elementos, como lo es su vida divina, que de El deriva a toda la humanidad y de la que recibieron los justos del Antiguo Testamento y reciben otros seres situados fuera de la Iglesia, como repetidas veces ha subrayado el Magisterio contra quienes querían restringir este influjo de Cristo a los sólo bautizados ⁵. Es éste un sentido derivado de la Iglesia, en cuanto que en él se salva lo que es fundamental en la economía fundada por Cristo, si bien no en su realización perfecta, pero que era necesario tener en cuenta para entender gran parte de la tradición católica. A este sentido derivado se habían referido ya los primeros tratadistas de esta materia: Santiago de Viterbo ⁶, repetidamente

3. *Les membres de l'Eglise*, en «Irenikon» 25 (1952) 226-262.

4. *De Ecclesia Christi. Pars altera apologetico-dogmatica* (Romae, 1954²) pp. 359-388.

5. Cf. Pío IX, *Alocución Singulari quadam* (9 dic., 1854). (Dz. 1647), y Encíclica *Quanto conficiamur moerore* (10 agost., 1863) (Dz. 1677-1678), y, sobre todo, Carta de la S. C. del S. O. del 8 de agosto de 1949.

6. *De regimine christiano* (Paris, 1926⁶), p. 1, c. 4...

el gran Torquemada ⁷, se le encuentra también en algún Papa ⁸, se refieren a ella los grandes tratadistas escolásticos, como Cano ⁹, Báñez ¹⁰, Suárez ¹¹, Molina ¹² y, posteriormente, distinguen muy bien estas diversas concepciones el C. Franzelin ¹³, Schultes ¹⁴... Pero ya desde el Concilio de Trento y, conforme el tratado de la Iglesia va cobrando independencia y cohesión, se va dejando de hablar de este aspecto de la Iglesia universal para fijarse sólo en el aspecto más concreto de su existencia ¹⁵, a la par que la teología de estos elementos institucionales van cobrando mayor amplitud: se elabora más la teología sacramental, las notas de la Iglesia, sus poderes jerárquicos (la definición de la infalibilidad es el término de esta larga elaboración), la cuestión de los miembros de la Iglesia... La «Mystici Corporis», que es una de las fuentes principales de la eclesiología en nuestros días, comienza diciéndonos que va a tratar sólo de la Iglesia militante ¹⁶, quizá porque los otros aspectos no son ya de interés en nuestros días.

Creemos que, si el problema se hubiese planteado desde un punto de vista exclusivamente histórico, no hubiera habido lugar a esta controversia ni nosotros nos hubiéramos animado a escribir sobre este problema. Todo el mundo sabe que en la

7. *Summa de Ecclesia* (Venetiis, 1560), l. I, c. 22, 25, 48...

8. INOCENCIO VIII, Bula *Sacrosanctam matrem Ecclesiam* (1485). (BRT, t. V, p. 299. Cf., también el Catecismo del Concilio de Trento, p. 1, c. 9, n. 5 (Madrid, 1956), p. 216.

9. *De locis*, l. 4, c. 2, ad obi.

10. In II-II, q. 1, a. 10 (Salmanticae, 1586) col. 106.

11. *De Fide*, d. 9, s. 1 y 2. Cf. P. TROMP, *Corpus Christi...*, pp. 122-128.

12. *Concordia*, p. 3, q. 14, a. 13, d. 46, n. 18.

13. *Theses De Ecclesia*, th. 2 y 3.

14. *De Ecclesia catholica*, c. II. El P. Salaverré habla de este aspecto con su acostumbrada exactitud: *De Ecclesia* (Matriti, 1958) nn. 155-157 y 1039-1044. Desde el punto de vista de los miembros puede verse: P. SAURAS, *El cuerpo místico de Cristo* (Madrid, 1952) pp. 571 ss.; P. MOREL, *Le corps mystique et l'Eglise catholique romaine*. «NouvRevTheol» 80 (1948) 707-726.

15. Esta paulina evolución está muy bien trazada por el P. CONGAR, en *Ecclesia ab Abel*. «Feschrift für Karl Adam» (Düsseldorf, 1952), pp. 79-108, donde pueden leerse los principales textos de este cambio. También en E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*, t. II, c. 8 (Paris, 1936²), pp. 232-252.

16. Ed. P. TROMP (Romae, 1958) p. 9.

historia de la Teología los problemas no siempre son planteados de la misma forma y, consiguientemente, las soluciones aportadas en cada caso no pueden sin más ser transplantadas a otra problemática, que insiste en aspectos distintos. Los juicios son verdaderos en aquellas formalidades a las que se refieren, no en la materialidad de las cosas, que es susceptible de los juicios más diversos; error este de perspectiva, que no podemos menos de lamentar en la obra densa de Mitterer. Creemos sinceramente que con ese método de trabajo en el que las doctrinas se condenan sólo por divergencias de terminología entre la que usa el Magisterio en nuestros días y la usada por Santo Tomás no es difícil encontrar reparos sólo en la doctrina de Santo Tomás sino en la de cualquier autor eclesiástico. Lo más extraño es que se pongan estos reparos a la doctrina de Santo Tomás cuando esta doctrina es la misma que la de San Agustín, S. Gregorio y otros muchos autores eclesiásticos.

Este reparo de perspectiva histórica lo creemos tan grave que nos impediría escribir algo sobre este asunto si no fuera porque junto a él se da otro también de cierto relieve. Y es el de que estos detractores de la doctrina de Santo Tomás, preocupados por encontrar justificación a sus prejuicios de divergencias de doctrinas, han perdido la auténtica perspectiva de la visión del Angélico al minimizarla en determinados textos, que servirían mejor a su propósito, pero que no dan una visión de conjunto de la eclesiología de Santo Tomás. Y sólo desde esta visión de conjunto es desde la que hay que someter a juicio la doctrina de santo Tomás y desde la que se puede apreciar el verdadero valor de sus exposiciones. El deseo de contribuir de alguna manera a remediar este defecto es el que nos determinó a escribir este artículo.

Creemos que la doctrina de santo Tomás sobre la presente cuestión no puede reducirse a trascribir tal o cual punto de su doctrina sino que hay que esforzarse en sistematizarla. Esto es lo único que aquí aportaremos a este problema: una sistematización de la doctrina de santo Tomás sobre su concepto de los estadios de la Iglesia y es en lo único en que podemos ser originales, pues sabemos que esta sistematización falta en santo Tomás, ya que la enseñanza de la Teología, tal como se hacía en aquel tiempo, no dejaba lugar alguno a este tratado. Por tanto,

hay que esforzarse más en captar las grandes líneas de su pensamiento, que en medir el alcance material de sus palabras. Y esto es lo que determinará el método de trabajo a seguir. No haremos polémica a este respecto. Nos limitaremos a seguir la doctrina de santo Tomás explicada y juzgada por él mismo. Y dejaremos para otra vez el medir el alcance actual de sus enseñanzas eclesiológicas, sobre todo en comparación a las doctrinas hoy ya ciertas del Magisterio. Este interés actual lo creemos muy superior a lo que opinan quienes se han detenido en buscar un conformismo superficial y, como es de suponer, no lo han encontrado.

Nos hemos restringido a estudiar los estadios de la Iglesia porque seguramente en este punto está la mayor dificultad al contrarestar sus doctrinas con las que hoy son corrientes y porque, además, las otras divergencias que se creen encontrar, como la de los miembros de la Iglesia y la de la visibilidad de la Iglesia por ejemplo, derivan de esta concepción amplia de la Iglesia, que se encuentra en sus escritos. De hecho son los textos que se refieren a nuestro problema, los que causan mayor sorpresa en quien estudia este problema. Es sabido que santo Tomás nunca escribió un tratado especial sobre la Iglesia, ni le dedicó alguna cuestión especial. Para captar su mentalidad respecto a nuestro problema hemos de recoger los textos dispersos en sus obras sin tratar de ponerles esquemas que, si son para nosotros más sencillos, son no obstante fruto de elaboraciones posteriores.

Un segundo hecho que debe tenerse en cuenta es que sus principales ideas a este respecto las recibió de una corriente patristica, sobre todo latina¹⁷ y están propuestas, casi con los mismos términos, en la primitiva escolástica. Si algo añadió a esto santo Tomás fue el respaldar estas afirmaciones con otras verdades teológicas, que en él tienen mayor originalidad, como la capitalidad de Cristo, sentido universal de su mediación, alcance de la gracia concedida a través de Cristo y, en general, toda

17. «*Idea Corporis Mystici, quo omnes in Redemptorem credentes inde ab initio humanitatis usque ad finem saeculi tanquam membra Christi ut una persona moralis considerantur et proponuntur, quantum scio praecipue latinis est propria*». P. TROMP, o. c., p. 114.

su teología sacramentaria, en especial lo referente a los caracteres sacramentales, al bautismo como iniciación cristiana y a la eucaristía como centro de la unidad del cuerpo místico. Las ideas eclesiológicas de santo Tomás brotan con facilidad de estos puntos y de ellos reciben valor. Santo Tomás, por tanto, dio mayor alcance a estas afirmaciones sobre la Iglesia al darle unos fundamentos teológicos de mayor precisión, que son los que más debieran tener en cuenta quienes creen poder prescindir del planteamiento de nuestro problema, tal como en él se encuentra. En estas líneas fundamentales de su argumentación insistiremos especialmente.

Es san Agustín el autor que con más claridad señaló esta visión de la Iglesia avanzando por varios estadios en la historia hasta llegar a su plenitud en el cielo. Los autores posteriores, que hablaron de esto están casi en absoluta dependencia suya. Quien haya recorrido las páginas del *De civitate Dei* habrá encontrado repetidas veces la visión transcendental de una Iglesia en la que se encuentran con Cristo todos los justos de la Humanidad ¹⁸. Pero no nos detenemos en este punto, pues varios estudios en los últimos años han trazado las grandes líneas de la historia de este problema. Respecto a la doctrina patristica pueden consultarse los trabajos de Ranft ¹⁹, J. Beumer ²⁰, Tromp ²¹ y Congar ²². En concreto, la doctrina de san Agustín ha sido muy bien tratada por F. Hofmann ²³, J. Vetter ²⁴ y G. Spanedda ²⁵. Y los

18. «Ein universalistisch-spiritualistischer Zug beherrscht also Augustinus Ansicht über die vorchristliche Kirche; ist dieser schon in De vera religione offenbar, so findet er nirgends einem deutlicheren Ausdruck als in seinem Werk De civitate Dei, wo er die Grundvoraussetzung für die Geschichte der irdischen Gottesreiches vor Christus bildet, und besonders in der c. 2 del ep. 102». F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus* (München, 1933) p. 214.

19. *Die Stellung der Kirche in dogmatischen System* (Aschaffenburg, 1927) 27 ss.

20. *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Anwendung*, en «WissWeish» 9 (1942) 13-22.

21. *Corpus Christi...*, pp. 116-120.

22. *Ecclesia ab Abel*, pp. 84 ss.

23. *Der Kirchenbegriff...*, pp. 38 ss.

24. *Der heilige Augustinus und das Geheimnis der Leibes Christi* (Mainz, 1929) pp. 180-190.

25. *Il mistero della Chiesa, nel pensiero di Sant'Agostino* (Sassari, 1944).

principales textos de la primitiva escolástica pueden verse en los artículos de Chenu ²⁶, Landgraf ²⁷ y Beumer ²⁸. En todos estos estudios podrá apreciarse un cierto dato tradicional, cuyas principales afirmaciones ya se encuentran en los santos Padres. Santo Tomás no fue, por tanto, original si bien el estudio directo de su doctrina podrá contribuir a la historia de este problema y nos podrá facilitar con garantías de éxito la comparación de sus doctrinas con las que hoy tenemos como fruto de una elaboración teológica posterior.

En dos apartados dividiremos nuestro estudio. En el primero trataremos de reconstruir su doctrina respecto al cuerpo místico en sus respectivos estadios y en la segunda buscaremos los fundamentos teológicos que él mismo nos da para esta concepción de los estadios de la Iglesia.

I. EXPOSICION DE LA DOCTRINA ACERCA DE LOS ESTADIOS DE LA IGLESIA

Indudablemente que para que sea posible la concepción de una Iglesia universal, que de algun manera estuvo presente en el A. Testamento y que se prolongará en la eternidad, cual es la concepción de santo Tomás, es necesario preguntarnos en qué consiste ese ser de la Iglesia, que hace posible tal apreciación. En la mentalidad de santo Tomás y aun en la nuestra, esta pregunta equivale a preguntar por la *unidad de la Iglesia*. Lo que haga a la Iglesia ser una, es lo que le dará su ser y el modo como sea tal unidad será su mismo ser. Las diferentes realidades que en nuestro caso se oponen a esa concepción unitaria: hombres

26. *Contribution à l'histoire du traité de la foi. Commentaire historique de II-II*, 1, 2, en «*Melanges Thomistes*» (Kain, 1923) pp. 123-140.

27. *Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in der frühen Paulinenkommentaren und in der Früscholastik*, en «*DivThom*» (Fr.) 24 (1946) 217-248; 393-498; 25 (1947) 365-394; 26 (1948) 160-180; 291-323; 395-434. Del mismo autor: *Die Gnadenökonomie des Alten Bundes nach der Früscholastik*, en «*ZKathTh*» 57 (1933) 215-253.

28. *Zur Ekklesiologie der Früscholastik*, en «*Schol*» 26 (1951) 380-393. Véase también R. GEISELMANN, *Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin*, en «*ThQschr*» 106 (1926) 198-222.

distintos, leyes distintas, regímenes de la gracia no coinciden... , necesitarán unificarse bajo el imperio de una realidad perenne, que absorba en sí todas estas modalidades y haga posible una única entidad prolongándose en formas tan distintas como habrá de incluir una Iglesia en un sentido tan amplio.

Y advertimos, en primer lugar, que en nuestro intento de buscar este concepto original de la Iglesia en santo Tomás presuponemos ya conocida la doctrina de la capitalidad de Cristo y su influencia en los miembros, aunque nuestro tema es una derivación evidente de él. Los buenos estudios de Anger, Mura, Journet, Sauras..., nos dispensan de ello ²⁹.

La determinación de este concepto de la Iglesia, que hace posible su aplicación a situaciones tan distintas de la Humanidad, así como también la de su singular unidad —ya hemos dicho que son dos cuestiones convergentes— sólo puede hacerse a través del análisis de algunos conceptos, cuya semejanza con la Iglesia es repetida frecuentemente por santo Tomás y están en el origen de todas sus enseñanzas sobre la Iglesia. Estas semejanzas son principalmente: el cuerpo natural humano y el cuerpo social. El estudio directo de lo que hay de coincidente en estas analogías nos permitirá captar en sus verdaderas proporciones el concepto de la «Ecclesia universalis», objeto de la primera parte de este trabajo.

A) CONCEPTO DE LA IGLESIA POR COMPARACION AL CUERPO HUMANO.

Sabido es que esta doctrina tiene su origen en las enseñanzas paulinas en las que la Iglesia está revelada como un verdadero cuerpo místico. Y, puesto que esta comparación es una metáfora, es una exigencia primordial delimitar la extensión de las razones formales en las que pueda darse la coincidencia, que funde la semejanza. Es una labor que realiza cualquier tratado sobre el cuerpo místico de Cristo ³⁰ y se encuentra también este pro-

29. ANGER, *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de St. Thomas* (Paris, 1929); MURA, *Le corps mystique du Christ* (Paris, 1947); JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, I (Paris, 1941), II (Paris, 1951); SAURAS, *El cuerpo místico de Cristo* (Madrid, 1952).

30. Cf., por ejemplo, SAURAS, *El cuerpo místico...*, pp. 153-170. Otros tér-

ceso en la *Mystici Corporis*³¹ y que aquí vamos a aplicar también a la obra de santo Tomás.

El cuerpo humano es, en primer lugar, un todo orgánico unificado por el alma humana. Esta necesita para obrar de las potencias operativas, dispersas por el cuerpo y participadas de modo diferente en cada miembro. Aplicando esto a nuestra unión con Cristo tenemos ya una primera dificultad latente en las mismas enseñanzas paulinas³². Por una parte, los cristianos al incorporarse a Cristo, no le añaden algo que no estuviese en plenitud en El. Cristo tiene la plenitud de la gracia, que incorpora a El. No es, por tanto, un verdadero miembro en el sentido que usamos esta palabra cuando la aplicamos al cuerpo humano. Pero bajo otro punto de vista cabe considerar la Iglesia como un ser formado por todos los cristianos y viviendo la vida de Cristo, que queda fuera de este cuerpo. Cristo es entonces la cabeza trascendente a la misma Iglesia. Este segundo aspecto guarda bien las diferencias entre los cristianos y Cristo, pero desvirtúa el contenido de la revelación sobre el Cuerpo Místico.

De estas dos diversas consideraciones se sigue una diversa comprensión de la Iglesia a las que santo Tomás se refiere en el Libro IV del Comentario a las Sentencias³³ y en su Comentario a la Epístola a los Efesios³⁴. Como el aspecto bajo el cual el cuerpo místico se nos presenta como un todo integrado por Cristo como cabeza y de los cristianos como miembros es el que mejor encuadra con el símil del cuerpo humano, atenderemos preferentemente a los lugares de las obras del Santo en que se resalta esta comparación.

Ante todo veamos los aspectos que santo Tomás toma del cuerpo humano para aplicarlos al cuerpo místico. Santo Tomás

minos, que santo Tomás usa para designar la Iglesia, tal como el de Esposa, no implican un nuevo contenido por lo que no los estudiaremos aparte, aunque los tengamos en cuenta a través de todo el artículo.

31. AAS 35 (1943) 221-223.

32. Cf. P. PRAT, *La théologie de Saint Paul*, v. II (Paris, 1939) 342-343.

33. d. 49 q. 4 a. 3 ad4. El mismo texto se encuentra en Supp. 95, 3 ad4.

34. c. 1, lect. 8 (ed. Marietti, m. 69-70). (En adelante daremos en las referencias de santo Tomás los números de la edic. Marietti, en aquellas obras publicadas hasta ahora, por juzgarlas más asequibles. Cuando no indicamos el nombre de la obra, nos referimos a la *Suma Teológica*).

los toma del Apóstol, como iremos viendo, por lo que no comprendemos la acusación de quienes quieren contraponer la opinión de santo Tomás a otra opinión bíblica. Son tres estos aspectos, según el mismo santo Tomás,

«Apostolus rationem assignat sumptam ex similitudine corporis mystici ad corpus naturale. Et primo in corpore naturali tangit tria. Primo quidem, corporis *unitatem*; secundo, membrorum *pluralitatem*...; tertio, *officiorum diversitatem*. Deinde aptat haec tria ad corpus Christi mysticum, quod est Ecclesia. Primo quidem fidelium quasi membrorum multitudinem. Secundo tangit corporis mystici unitatem. Huius autem corporis mystici est unitas spiritualis, per quam fide et affectu caritatis invicem unimur Deo. Et quia spiritus unitatis a Christo in nos derivatur, ideo subdit In Christo, qui per Spiritum suum quem dat nobis, nos invicem unit et Deo... Tertio tangit officiorum diversitatem ad utilitatem communem reductam» ³⁵.

Santo Tomás retiene de la comparación con el cuerpo natural la idea de una multitud reducida a unidad en virtud de un principio vital. Y se añade una diversidad de funciones, aspecto que es más bien derivado, pues si dichos miembros no guardan la misma proporción en el todo, se sigue que no todos cooperan de igual modo en la unidad realizada. Por eso santo Tomás en otros lugares se queda sólo con el concepto de «una multitud ordenada». En la Suma dice, refiriéndose a la Iglesia: «Corpus similitudinarie dictum, id est, aliqua *multitudo ordinata*, est pars multitudinis» ³⁶. Y, en otro lugar, haciendo la comparación entre el

35. In Rom, 12, lect, 2 (nn, 973-975). Adviértase en este texto las palabras «corporis, quod est Ecclesia». Aunque no nos detengamos en ello, sino que lo presuponemos, para santo Tomás Iglesia y cuerpo místico son dos términos correlativos. Inútil, por tanto, querer justificar a santo Tomás buscando un doble sentido a estos términos, como hace el P. MOREL, *Le corps mystique*..., llevado por un buen propósito. Cfr. también III, 8, 3, donde indistintamente se usan estos términos.

36. III, 8, 1 ad2. In Col, 1, lect, 5 (n, 46): «Ecclesia dicitur corpus ad similitudinem unius hominis, et hoc dupliciter, scilicet et quantum ad distinctionem membrorum..., et quantum ad servitia, quae licet sint distincta, tamen unum servit alteri».

cuerpo físico de Cristo y su cuerpo místico, dice: «Corpus Christi verum est exemplar corporis mystici: utrumque constat *ex pluribus membris in unum collectis*»³⁷. Santo Tomás conservará, por tanto, estos dos elementos en su aplicación a la Iglesia: una unidad introducida entre elementos diversos³⁸.

Junto a estos elementos de convergencia aparecen otros, que alejan ambas realidades y que santo Tomás también tiene en cuenta para llegar a un verdadero concepto «huius corporis, quod est Ecclesia». Es un hecho que en ambos casos se trata de *cuerpos vivos*, que crecen y se expansionan en busca de una plenitud a la que están destinados. Este sentido vital de la eclesiología tomista conviene tenerlo muy en cuenta. Pues bien, bajo este punto de vista la analogía con el cuerpo humano resulta inadecuada.

Así pues, vamos a ver cómo aplica santo Tomás esta analogía a la Iglesia para así poder captar su pensamiento sobre esta realidad.

Crecimiento del Cuerpo Místico.

En este aspecto la comparación con el cuerpo natural resulta imperfecta. Para santo Tomás la Iglesia es un ser *vivo* en orden al fin por el que ha sido creado por Dios: conducir los hombres a su destino. Este cambio no se manifiesta en la alteración del mismo ser de la Iglesia, que permanece la misma a través de todas las edades, sino en un continuo incorporar a sí miembros diversos. Los cristianos no hacen la Iglesia, más bien quedan absorbidos en ella. Esta es anterior a ellos en el tiempo y en el orden de la voluntad divina en el sentido de que los cristianos no traen sus dones divinos para glorificar la Iglesia sino que reciben tales dones al incorporarse a ella y en la medida, en que se

37. In Eph. 4, lect. 4 (n. 216). Cfr. In Io. 6, lect. 6: «Corpus autem Christi est Ecclesia, quae surgit in unitatem corporis ex multis fidelibus» (n. 960).

38. Esta unidad unas veces se describe por la causalidad eficiente: «spiritus unitatis a Christo in nos derivatur» (1. c.), y otras por la causalidad final: «unum corpus similitudinariae dicitur una multitudo ordinata in unum» (III, 8, 4). Y es que Cristo, como principio eficiente de toda gracia, une los miembros del cuerpo místico, pero también el único fin de este cuerpo místico es una razón más de su unidad.

incorporan a ella. Esto es evidente para quien lea la cuestión 8 de la III Parte, en la que la ordenación de miembros potenciales y actuales, miembros unidos por la caridad y miembros unidos por la gloria, tiene un sentido evidentemente vital: quienes están unidos potencialmente son llamados a una unión actual y quienes lo están por la caridad son atraídos a la incorporación a Cristo por la gloria. Y esto no por una ley jurídica positiva, sino por una actividad creciente de aquel don que en cada caso se participe: sea la fe informe, sea la caridad...

Y es justamente éste el aspecto en el que el Cuerpo místico excede su comparación con el cuerpo natural, puesto que éste, aún siendo vital y teniendo miembros diversos, sólo consigue un mayor perfeccionamiento de los miembros, pero no una vitalización de nuevos miembros. Estos los recibe el cuerpo humano en su totalidad desde su origen y, bajo este punto de vista, no cabe en él crecimiento: «Haec est differentia inter corpus hominis naturale et corpus Ecclesia mysticum, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul, membra autem corporis mystici non sunt omnia simul»³⁹.

Este punto es fundamental para entender la doctrina de santo Tomás, pues será la causa de que su clasificación de los miembros de la Iglesia tenga siempre un sentido vital y progresivo en el caminar del hombre hacia su fin. De ahí que encontraremos textos en los que se enseña que el bautizado pasa a ser miembro de la Iglesia y en otros casos se llamará miembro a quien se incorpora a Cristo por la gracia, aún sin haber recibido el bautismo sacramental. El mismo expresó este sentido activo de su concepción eclesiológica cuando nos dijo: "*de Ecclesia effici... est Christo incorporari*"⁴⁰. Y, como esta incorporación a Cristo es múltiple en grados, según los dones recibidos de El, de ahí que sea también múltiple esa incorporación a la Iglesia, que sólo alcanzará su grado supremo en la incorporación a Cristo por la gloria, única definitiva y total. Según esto se catalogan los miembros de este «corpus similitudinarie» que es la Iglesia: un miembro será potencial, actual, informe, formado, imperfecto..., según su grado de proximidad a Cristo, o si se quiere,

39. III, 8, 3.

40. IV Sent., d. 4 q. 2 a. 2 q1a. 5c.

a la Iglesia ⁴¹. En última instancia, la evolución del mismo cuerpo físico de Cristo, en continua evolución hasta su estado de gloria, sería una imagen de este crecimiento de su cuerpo místico.

«Corpus Christi fuit perductum ad plenam aetatem virilem. Huiusmodi ergo aetatis plenitudini conformabitur aetas sanctorum resurgentium in quibus nulla erit imperfectio» ⁴².

El cuerpo humano sólo crece en un sentido cuantitativo en sus miembros, pero no en el número de éstos ni en su mayor proximidad al centro vital. El cuerpo místico de Cristo debe crecer hasta alcanzar su fin, que es conducir a los hombres a la salvación ⁴³ y, cuando haya alcanzado esta dimensión total, entrará, como su modelo, Cristo, a gozar de su nueva fase gloriosa de plenitud ⁴⁴.

Desde este punto de vista no nos extrañará que santo Tomás hable de miembros «potenciales» ya que, si bien por parte de ellos no haya realidad alguna eclesiológica, hay no obstante un imperativo en el ser mismo de la Iglesia de atraerles a sí, cuyo fundamento será o la voluntad divina («In Dei ordinatione») o la libertad de tales personas («in potestate liberi arbitrii») ⁴⁵.

Por tanto, el sentido del crecimiento del cuerpo místico es distinto del que tiene el cuerpo físico. Pero la atención a la *vitalidad* de este Cuerpo Místico deriva de su comparación con el

41. Cf. III, 8, 3.

42. In Eph. 4, lect. 4 (n. 216).

43. Cuando santo Tomás habla de las misiones visibles del Espíritu Santo en el N. Testamento por las que se constituyó la Iglesia (I Sent., d. 16 q. 1 a. 2) indica que estas misiones se ordenaban a significar que aquella gracia que sólo esporádicamente se encuentra en el A. Testamento, debe difundirse a todo el mundo. Y esta difusión es el fin de la Iglesia.

44. Cf. S. AGUSTÍN: «Omnes, qui ab initio saeculi fuerunt sancti caput Christum habent... Corpus autem Christi quod est Ecclesia, tanquam unus quidem homo, primo iunior fuit, et ecce iam in fine saeculi est in senecta pinguis», *Enarr. in Ps.*, 36, 3, PL 36, 385.

45. Respecto al sentido de esta incorporación potencial a Cristo, véase P. SAURAS, *El cuerpo místico...*, pp. 659-702.

físico ⁴⁶. Y la plenitud a que está llamado este Cuerpo Místico, tanto en su dimensión cuantitativa como en la intensiva, sólo se dará en la «aetas sanctorum resurgentium». Es así como el cuerpo místico de la tierra se abre hacia esta dimensión celeste, como lo imperfecto a lo perfecto y la no-plenitud a la plenitud. Santo Tomás, siguiendo los pasos de la doctrina paulina ha llegado desde un concepto biológico de la Iglesia hasta su dimensión celeste, precisamente porque es Cristo quien conduce esta Iglesia, como «pleroma» de su cuerpo ⁴⁷ y le traslada, por su propia virtud, de su fase terrena a su fase de plenitud celeste. El crecimiento de la Iglesia tiene, por tanto, en Santo Tomás un sentido escatológico: la Iglesia en su crecimiento se va preparando para su estado «viril» en que se unirá de nuevo a su cabeza, que es Cristo. Este fue el primero que entró en la mansión celeste y acabará introduciendo en ella su cuerpo místico, que es una prolongación de su cuerpo físico.

Esta consideración fundará en santo Tomás el otro aspecto, derivado, según el cual los cristianos en cierto modo se puede decir que *hacen la Iglesia*, pues su incorporación a ella tiene como efecto su crecimiento conforme a la voluntad divina y su acercamiento a la plenitud: «In aedificationem corporis mystici, id est, ut convertantur infideles, ex quibus *aedificatur* Ecclesia Christi, quae est corpus eius» ⁴⁸. «Alio modo potest intelligi de fructu ultimo praesentis vitae, in qua quidem sibi occurrent omnes fideles ad unam fidem et agnitionem veritatis... In qua *perficitur* etiam corpus Christi mysticum» ⁴⁹.

Multitud de miembros en el Cuerpo Místico.

Para santo Tomás la Iglesia es una multitud. Este término no es equivalente en él a indeterminación o fluctuación sino más bien significa que está integrada por unidades independientes integradas en un ser distinto al de su realidad natural.

46. Cf. III Sent., d. 13 q. 2 a. 2 q1a. 2 ad2 y ad3.

47. Cf. In Col. 2, lect. 4 (n. 129).

48. In Eph. 4, lect. 4 (n. 214). Cf. In Col. 2, lect. 4 (n. 129) y In Eph. 2, lect. 6. «ipsam Ecclesiam, quae tunc *construitur* quando homines ad fidem convertuntur» (n. 131).

49. Ib.

Santo Tomás conoce la unidad genérica natural de todos los hombres e incluso la incorpora a su concepción eclesiológica ⁵⁰, sin embargo, es evidente que no está en ella lo formal de este cuerpo místico, que se constituye por una solidaridad sobrenatural en virtud de los dones derivados de Cristo.

Pues bien, estos dones se diversifican numéricamente en cada sujeto por lo cual la razón de *multitudo ordenada* es propio de la Iglesia. Nunca hay en la Iglesia una unidad entitativa sino que los sujetos que la forman permanecen distintos, aunque sea compartiendo una misma vida. Esta solidaridad mística es algo sobreañadido al orden natural, pues puede perderse completamente la realidad de miembro de la Iglesia, del mismo modo que los miembros del cuerpo físico dejan de ser tales cuando dejan de percibir el menor influjo vital ⁵¹.

La Unidad del Cuerpo místico.

Al llegar a la unidad del Cuerpo místico, tomada de la unidad del cuerpo humano, llegamos a la formalidad más propia de la realidad eclesiástica. Es el elemento sustancial en la concepción de santo Tomás.

En el cuerpo natural hay una doble unidad a considerar: la de los miembros entre sí, en sus mutuas relaciones y ayudas para conseguir el bien del todo y la de los miembros con el alma que, como forma, los unifica a todos. Poco importa aquí lo fundado de esta doble unidad en el cuerpo biológico sino su aplicación al cuerpo místico, que nos hará llegar al concepto más real y teológico de este ser singular, dado que se trata de un concepto revelado, que es la Iglesia.

En el cuerpo místico existe la unión de los miembros entre sí y la de los miembros a su principio vital, que en el símil paulino es la cabeza. Santo Tomás llevará la comparación más lejos y buscará explicación teológica al orden que san Pablo deseaba

50. Cf. H. HOLSTEIN, *Le Christ, tête de tous les hommes*, en «L'annee theologique augustinienne» 11 (1950) 18-31, y VIGANO CATTENEO, *La solidaridad, elemento esencial en la constitución del cuerpo místico según la doctrina de la Suma Teológica de santo Tomás* (Santiago de Chile, 1948) y P. CONGAR, *Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ*, en «RevScPhTh» 25 (1936) 490 ss.

51. II-II, 183, 2 ad3; De Ver. q. 29, a. 4 ad7; III, 5, 3.

en las comunidades cristianas en la misma comparación con el cuerpo físico diciendo que la paz es en este cuerpo místico el vínculo o lazo material,⁵² que da continuidad a los diversos miembros y hace posible que la savia divina circule a través de ellos.

«Modus autem servandi unitatem est in vinculo pacis. Caritas enim est coniunctio animorum. Nulla autem rerum materialium coniunctio stare potest, nisi ligetur; huiusmodi autem verum ligamen est pax... Nunc autem quia in homine est duplex unitas: una scilicet membrorum ad invicem simul ordinatorum, alia corporis et animae tertium constituentium...»⁵².

La unión de los miembros a la cabeza se realiza en el Cuerpo místico en virtud de los dones que de Cristo derivan a los cristianos, que son principalmente la fe y la caridad, según veremos. Y, como estos dones se encuentran en todos los incorporados a Cristo, todos integran un «corpus fidelium» pues su misma vida les inclina a buscar un destino común y una actividad también comunitaria.

Tratemos de realizar un examen más estricto de esta forma de la unidad de la Iglesia pues, como decimos, es fundamental para captar el sentido de la eclesiología de santo Tomás. Y nos fijaremos sólo en aquellos principios, que desde dentro unifican este cuerpo místico. Prescindimos, claro está, de la cuestión de la capitalidad de Cristo, pues nos llevaría muy lejos y el haber sido ya bien estudiado este tema nos dispensa de hacerlo aquí. En el doble sentido que podía tener el cuerpo místico y de que antes hablamos nos fijaremos sólo en aquél bajo el cual el cuerpo místico comprende sólo a los miembros de Cristo, quedando éste como transcendente al mismo cuerpo⁵³.

52. In Eph. 4, lect. 1 (n. 194).

53. Esta capitalidad de Cristo tiene gran valor para la unidad del cuerpo místico no sólo por su influencia vital sobre todos los miembros, sino también porque a semejanza de ella se estructura la unidad, que da a la Iglesia el primado romano. Las siguientes palabras de santo Tomás demuestran lo falso de quienes creen que la concepción del «corpus» en santo Tomás es meramente espiritual: «Sic ergo et in hoc tempore aliqui esse dicuntur, qui

En la doctrina de santo Tomás aparece un primer elemento de unión en la Iglesia con caracteres muy acentuados, pues se trata de una verdad que santo Tomás ha recibido de toda la Tradición cristiana y que tiene fuertes sabores paulinos: es la de que el Espíritu Santo es el principio primero de esta unidad de la Iglesia. Quien haya leído detenidamente los textos eclesiológicos del Angélico no podrá menos de haber advertido esta enseñanza ⁵⁴.

La idea del Cuerpo místico está presidida por la idea de unidad en santo Tomás. Los principios de esa unidad serán también los principios vitales del Cuerpo místico. Y en la enumeración de estos principios vitales tiene un puesto esencial el Espíritu Santo, que en la concepción de santo Tomás es principio de unidad.

Repetidamente se encuentra atribuida al Espíritu Santo esta unidad de la Iglesia, apropiada en virtud de que El es Amor. Igual que decíamos que para santo Tomás hay diversos principios vitales del cuerpo místico, lo cual originaba la diversidad de miembros, hay también diversos principios de unidad, todos ellos ordenados entre sí. En la cúspide de todos ellos se encuentra la unidad del Espíritu, que por poseer la suprema simplicidad es lazo indestructible de la unidad del Cuerpo místico.

«In corpori naturali invenitur quadruplex unio membrorum ad invicem. Prima est secundum conformitatem naturae... Secunda est per colligationem eorum ad invicem, per nervos et iuncturas, et sic dicuntur unum continuatione. Tertia est secundum quod difunditur vitalis spiritus et vires animae per totum corpus. Quarta est secundum quod

solvere Christum tentant eius dignitatem, quantum in ipsis est, minuentes... Dum vero unum caput Ecclesiae esse negant, sanctam scilicet Romanam Ecclesiam, manifeste unitatem corporis mystici dissolvunt. Non enim potest esse unum corpus, si non fuerint unum caput; neque una congregatio, si non fuerit unus rector». *Contra errores graecorum*, p. II, intr. (n. 1079). Y poco después: «Christus Dei Filius suam Ecclesiam consecrat et sibi consignat Spiritu Sancto... El similiter Christi Vicarius suo primatu et providentia...» (ib. c. 32, n. 1119).

54. Puede verse a este respecto, VAUTHIER, *Le Saint Esprit principe d'unité de l'Eglise d'après S. Thomas d'Aquin*, en «MelScRel» 5 (1948) 175-196; 6 (1949) 57-80.

omnia membra perficiuntur per animam, quae est una numero in omnibus membris: et hae quatuor uniones inveniuntur in corpore mystico. Prima est in quantum omnia membra eius sunt unius naturae, vel specie vel genere. Secunda est, in quantum colligata sunt ad invicem per fidem, quae sic continuatur in uno credito. Tertia est secundum quod vivificantur per gratiam et caritatem. Quarta est secundum quod in eis est Spiritus Sanctus, qui est *ultima perfectio et principalis totius corporis mystici*, quasi anima in corpore naturali»⁵⁵.

Este interés por buscar un principio absoluto de la unidad en la Iglesia demuestra lo cierto de que el cuerpo místico es ante todo una unidad de los hombres en el orden sobrenatural. Ya la Tradición había conocido esta función principalísima del Espíritu en la Iglesia⁵⁶ con la expresión, que santo Tomás incorpora a su doctrina, de que el Espíritu Santo es el Alma de la Iglesia⁵⁷. Los demás principios de unidad en la Iglesia ciertamente ligan sus miembros por vínculos divinos y hacen, por tanto, de algún modo la Iglesia, pero sólo el Espíritu completa con su presencia íntima, desde dentro de la Iglesia, esta unidad y la eleva, al mismo tiempo, a un plano superior en el que no admite comparación con cualquier otro ser moral, como sería una sociedad. Cosa muy de tener en cuenta en la explicación teológica de la Iglesia. En virtud de esta preeminencia de la unidad del Espíritu se atribuye frecuentemente la unidad de la Iglesia a ese Espíritu sin evocar los principios unitivos inferiores del Cuerpo místico. «Unitas Ecclesiae fit per Spiritum Sanctum»⁵⁸; «In unam sanctam... id est in Spiritum Sanctum

55. III Sent., d. 13 q. 2 a. 2 ad2. Véase una recta interpretación de este texto en «BullThom» 8 (1947-1953) II, p. 1221. Lo mismo en ad 1: «omnia membra corporis mystici habent pro ultimo complemento Spiritum Sanctum».

56. Cf. P. TROMP, *De Spiritu Sancto Anima corporis mystici. Testimonia selecta e Patribus graecis* (Romae, 1948). *Testimonia selecta e Patribus latinis* (Romae, 1952); P. SAURAS, *El cuerpo místico...*, pp. 736 ss; JOURNET, *L'Eglise du...*, t. II, pp. 522 ss.

57. Cf. texto citado. En III, 8, 1 ad3 se le llama «cor»; De Ver., q. 29 a. 4 ad7; Exp. in Symbolum, a. 9 (n. 971).

58. In Io. 6, lect. 7 (n. 972).

unientem Ecclesiam»⁵⁹, «(Christus) multa et diversa habet membra, scilicet omnes fideles, secundum illud Rom. XII, Multi unum corpus sumus... Una quidem ratio unitatis est Spiritus Sanctus»⁶⁰, «Unitas Spiritus Sancti facit in Ecclesia unitatem»⁶¹, «Sicut in corpore naturali membra diversa continentur in unitatem per virtutem spiritus vivificantis, quo abscedente membra corporis separantur; ita etiam in corpore Ecclesiae conservatur pax diversorum membrorum virtute Spiritus Sancti, qui corpus Ecclesiae vivificat...»⁶².

El Espíritu Santo realiza esta función por la unidad misma de su ser y no ya sólo por sus dones santificadores. El es el mismo en Cristo y en los cristianos y entre éstos no hay diferencia ni siquiera numérica, como sucede con los dones creados: «In hoc quod de plenitudine Christi omnes accepimus, est aliquid simile traductioni, quamvis non sit proprie transductio. Est igitur similitudo quantum ad ipsum Spiritum Sanctum, qui idem numero est in capite et in membris, et aliquomodo a capite ad membra descendit, non divisus sed unus. Est autem dissimilitudo quantum ad ipsum donum secundum quod Spiritus Sanctum in nobis inhabitat, quia istud non traducitur de subiecto in subiectum»⁶³, «Spiritus Sanctus unus numero omnes replet»⁶⁴ y, en general, hablando de este influjo del Espíritu en la Iglesia siempre le aplica los términos que recuerden la unidad misma de su ser: «...Spiritus Sanctum, qui est *unus numero*...», «qui *unus et idem numero*», «per virtutem *unius Spiritus Sancti*», «*ex unitate Spiritus*», «*unus et idem replet omnes*...»⁶⁵.

Al Espíritu Santo se le atribuye aquel supremo grado de unión en el cuerpo místico, que es también el primer principio de su ser: «Spiritus Sanctus, qui est *ultima perfectio et principalis totius corporis mystici*»⁶⁶; «baptismus aquae efficaciam

59. III Sent., d. 25 q. 1 a. 2 ad5.

60. In I Cor. 12, lect. 3 (n. 733-734).

61. In Io. 1, lect. 10 (n. 202).

62. II-II, 183, 2 ad3.

63. III Sent., d. 13 q. 2 a. 1 ad2.

64. Ib., a. 2 ad2.

65. Cf. III Sent., d. 13 q. 2 a. 2 q1a. 2 ad1; De Ver. q. 29 a. 4; In I Cor. 12, lect. 3 (n. 734); In Eph. 2, lect. 5 (n. 121); In Col. 1, lect. 5 (n. 46); In Io. 1, lect. 10 (n. 202).

66. III Sent., d. 13 q. 2 a. 2 q1a. 2c.

habet... sicut a prima causa a Spiritu Sancto» ⁶⁷; «membra corporis mystici habent *pro ultimo complemento* Spiritum Sanctum» ⁶⁸. Signos de esta importancia del Espíritu Santo podrían citarse los más variados: por El la Iglesia enseña y santifica ⁶⁹; dirige a los hombres para que no cometan error respecto a la verdad divina ⁷⁰; interviene en la eficacia sacramental ⁷¹; conduce los fieles al Hijo y al Padre ⁷²...

En la doble comprensión, que cabía de la unidad del cuerpo místico por comparación al cuerpo natural, es decir, en cuanto que éste tiene una sola alma y también una conexión material de los miembros entre sí de tal modo que todos trabajan en una obra común, el Espíritu Santo de alguna manera cumple estas dos funciones. En primer lugar, El viene a ser como el alma de este cuerpo, que lo une como el alma humana une las partes del cuerpo: «Sicut constituitur unum corpus ex unitate animae, ita Ecclesia ex unitate spiritus» ⁷³; «Sicut videmus quod in uno homine est una anima et unum corpus, et tamen sunt diversa membra ipsius, ita Ecclesiae catholica est unum corpus... Anima autem, quae hoc corpus vivificat, est Spiritus Sanctus» ⁷⁴. Pero también opera de algún modo la conexión de los miembros entre sí: «...per Spiritum suum, quem dat nobis (Christus) nos *invicem unit* et Deo» ⁷⁵; «sicut in corpore naturali membra diversa continentur in unitatem per virtutem spiritus vivificantis, quo abscedente membra corporis separantur; ita etiam in corpore Ecclesiae conservatur *pax diversorum membrorum* virtute Spiritus Sancti...» ⁷⁶.

Retengamos esta fuerza con la que santo Tomás acentúa la última perfección de la unidad de la Iglesia, que se debe al Espíritu Santo. Imposible definirla ni comprenderla si no se atien-

67. III, 66, 11.

68. III Sent., d. 13 q. 2 a. 2 q1a. 2 ad1.

69. In I Cor. 12, lect. 2 (n. 726); II-II, 1, 9 ad5.

70. Qlbto. 9 a. 16.

71. In I Cor. 12, lect. 3 (n. 734).

72. In Io. 14, lect. 6 (n. 1958); Cfr. Exp. in Symbolum, a. 8 (n. 961).

73. In Col. 1, lect. 5 (n. 46).

74. Exp. in Symbolum, a. 9 (n. 971).

75. In Rom. 12, lect. 2 (n. 974).

76. II-II, 183, 2 ad3. Téngase en cuenta que la paz es uno de los efectos de una justa ordenación de los miembros entre sí: In Eph. 4, lect. 1 (n. 194).

de a estas últimas raíces de su existencia y, en concreto, a esta presencia íntima del Espíritu Santo que da a la Iglesia una configuración especial, la eleva sobre las realidades de este mundo, la convierte en un misterio cuyo concepto adecuado sólo puede ser descrito por un fiel y, al mismo tiempo, la hace entrar de alguna manera en el orden divino. Ya no necesitará destruirse a sí misma para entrar en el reino celestial. La misma Iglesia, que lucha en la tierra pasará un día al estadio celeste cambiando sólo aquello que es peculiar de su forma de viadores. Será una *continuidad*, no dos iglesias distintas. La Iglesia, que ahora lucha y se esfuerza por conseguir su fin, será la misma que gozará del premio celestial, cuando haya cumplido hasta la plenitud su misión en este mundo. Y esto será posible porque ya el mismo Espíritu entra de alguna manera en la concepción de esta Iglesia, sin confundirse evidentemente con sus realidades creadas. Pero a través de este Espíritu divino la Iglesia roza los límites de la divinidad del mismo modo que los roza a través de Cristo, su cabeza, pues su Humanidad, en virtud de la cual se constituye en principio del cuerpo místico está unida a la misma divinidad. Cristo nos envía su Espíritu, quien, a su vez, opera en nosotros la asimilación a Cristo por cuya asimilación entramos en el orden divino. Pero esta asimilación es en el Espíritu es decir, en cuanto que nosotros y Cristo tenemos un mismo Espíritu. De este modo es como santo Tomás explica esa actividad extraña del Espíritu y de Cristo, que tan repetidamente se encuentra en san Pablo.

La teología de la Iglesia en santo Tomás no puede hacerse sin tener en cuenta este sentido pneumático que le da su fisonomía divina y su unidad, si bien existen en la misma Iglesia otros elementos de unidad y de vida sobrenatural, pero todos ellos son subordinados a este principio primero ⁷⁷. Y, en virtud de esta presencia especial de Dios en la Iglesia, es por lo que ésta alcanza la razón de misterio, que sólo tiene analogías en el orden natural.

Derivado de este primer principio de unidad en el cuerpo místico, hay otro principio creado, que son las virtudes teolo-

77. III Sent., d. 13 q. 2 a. 2 q1a. 2c.

gales, y la gracia, que en la concepción eclesiológica de santo Tomás son de gran importancia pues fundan un vínculo de unidad, que aún siendo inferior al que daba el Espíritu Santo, es no obstante, real y nos abrirá amplios horizontes en la eclesiología del Angélico.

Esta unidad nueva, que ahora encontramos, no deriva del hecho que tales dones divinos brotan de un mismo principio eficiente divino. Aquí la unión vendrá efectuada por *el objeto* de tales dones: un mismo objeto creído, un mismo objeto amado o un mismo término de nuestra vida divina. Santo Tomás describe así este nuevo elemento: «Et ideo in quantum est idem numero amatum et creditum ab omnibus; secundum hoc unitur fides et caritas in una radice secundum numerum, non solum prima, quae est Spiritus Sanctus, sed etiam proxima, quae est *proprium obiectum*» ⁷⁸. Santo Tomás, siempre preocupado por buscar un principio numérico de unidad, pues tal lo postula la singular realidad de la Iglesia, no lo encuentra en la comunicación de estos dones por Dios, sino en su mismo ser específico, que les viene de sus objetos, pues estos objetos tienen esa unidad buscada. «In uno credito et amato» ⁷⁹.

La fe profesada en común en la comunidad cristiana y el amor cumplido en las obras comunitarias no son efectos del cuerpo místico, que nos hacen pensar en la existencia de éste cuando vemos aquéllos realizados, sino que son realidades «unitivas» en el cuerpo místico, lo cual es lo mismo que decir que son verdaderas causas de su existencia. Hay cuerpo místico allí donde hay una fe vivida en común y un amor solícito de unos miembros para con los otros. De ahí que el sentido teológico que santo Tomás tiene del cuerpo místico no se interpreta bien si sólo analizamos las condiciones de su existencia como frecuentemente se hace hoy día en nuestros manuales. Veremos en seguida que para santo Tomás el cuerpo místico es la sociedad de los hombres bautizados e incorporados a Cristo. Pero también hemos visto ya que para él el cuerpo místico tiene un sentido vital, derivado de su misma institución por Cristo: buscar y conducir los hombres a su fin, que no se perfila bien

78. Ib., adl.

79. Ib., c.

cuando sólo nos referimos a las condiciones de su existencia. Cuanto más viven en comunidad los miembros su fe y su amor, mayor profundidad alcanza esta realidad del cuerpo místico. Y no es que los hombres creen con su esfuerzo común esta realidad sino porque le dan un cumplimiento mayor, la realizan de una manera más plena cuando se adaptan al modo como Cristo quiso que se viviera esta realidad. Allí donde haya un bautizado estará de algún modo presente la Iglesia. Pero allí donde haya varios hombres viviendo en comunidad su fe, participando de los sacramentos y guiados por su pastor, tendrá su más plena realización el cuerpo místico. Y ésto se puede ir realizando sucesivamente de modo más perfecto cuanto más se acomoda ese modo de vida a la voluntad de Cristo.

Esta vida divina, que realiza la unión del cuerpo místico, está a su vez participada de modo distinto en tales miembros. La plenitud de esta vida común está en la caridad, pero también quien posee la fe sólo ya posee vida eclesiástica y, por consiguiente, realiza la unidad del cuerpo místico. Y correlativamente quien pierde o arroja de sí esa vida ataca la unidad misma del cuerpo místico, si bien por razón distinta que quien rompe el amor común. En el primer caso tenemos la herejía, que va contra la unidad de fe del cuerpo místico: «Amor facit completam unionem, sed principium unionis est per cognitionem, et ideo divisio in fide haeresim constituit»⁸⁰. La segunda realiza el cisma, que ataca la unidad de amor dentro de un mismo cuerpo místico. (Recuérdese que santo Tomás estudia el cisma entre los pecados opuestos a la caridad, pues destruye al amor propio de la sociedad sobrenatural, como las desavenencias familiares lo destruyen en la sociedad familiar). «Proprie schismatici dicuntur qui... se ab unitate Ecclesiae separant, quae est unitas principalis nam unitas particularis aliquorum ad invicem ordinatur ad unitatem Ecclesiae»⁸¹.

La unidad del Espíritu en la Iglesia es superior a la que dan estos dones divinos por doble razón. En primer lugar, porque la unidad del Espíritu es anterior y más simple que la de sus dones en las almas que, como tales, no son unitivos sino en razón de

80. IV Sent., d. 13 q. 2 a. 1 ad1.

81. II-II, 39, 1.

su común objeto: «in uno credito et amato». Y además, porque, mientras el Espíritu Santo realizaba la doble unión propia del cuerpo místico: la de los miembros entre sí y la de los miembros a la cabeza, estos dones sólo aportan al cuerpo místico la unión de los miembros entre sí. Vienen a ser como los nervios y tendones del cuerpo humano, pues dan trabazón a las partes del cuerpo místico haciendo que las unas trabajen por las otras. «In corpore naturali invenitur quadruplex unio membrorum... Secunda est per colligationem eorum ad invicem per nervos et iuncturas et sic dicuntur unum continuatione... Et hae quatuor invenituntur in corpore mystico... Secunda est, in quantum colligata sunt ad invicem per fidem, quia sic continuantur in uno credito» ⁸². El Espíritu es quien nos une a la cabeza del Cuerpo místico: «(Spiritus) per quem unimur Christo unione fidei et caritatis, et per quem efficimur membra Ecclesiae» ⁸³.

La unión de los miembros del cuerpo místico no es una mera concomitancia o afinidad casual, sino un efecto del Espíritu único que inclina tales miembros a una labor común, cual es la realizada al vivir en común su fe y caridad. Hay entre ellos, por consiguiente, un verdadero vínculo divino que motiva que el efecto de tal vínculo sea también divino. La Iglesia es una unidad o sociedad de los hombres en el orden divino. El Espíritu Santo da a este cuerpo su unidad «completiva totius» y por ello es llamado su alma «Anima autem quae hoc corpus vivificat est Spiritus Sanctus» ⁸⁴. Dependiendo de El y de modo distinto, hay

82. III S^{ent.}, d. 13 q. 2 a. 2 q^{la}. 2 ad2. De modo semejante, en el Comentario a la Epístola a los Efesios (c. 4, lect. 1, n. 95): «Apostolus loquitur hic de unitate Ecclesiae ad modum unitatis, quae est in homine, ideo subiungit: unum corpus..., et unus Spiritus, ut videlicet unum habeatis spiritualem consensum per unitatem fidei et caritatis». In Col. 2, lect. 4 (n. 129): «In corpore enim est duplex coniunctio membrorum, scilicet secundum contactum..., alia est connexio seu coniunctio nervorum... Sic in Ecclesia est coniunctio per fidem et scientiam. Sed hoc non sufficit nisi sit connexus caritatis, et connexio sacramentorum..., quia per caritatem unus subministrat alteri». También en In Eph. 4, lect. 5 (n. 225-228): «Corpus naturale tria habet scilicet compactionem membrorum ad invicem, ligationem per nervos et mutuam subministrationem... Et primo compactio per fidem... Secundo, connexio et colligatio..., per fidem et caritatem, quae connectunt et coniungunt membra corporis mystici ad mutuam subministrationem».

83. In Io. 6, lect. 7 (n. 973).

84. Exp. in Symb. a. 9 (n. 971).

otro principio de unidad: la comunión de una misma fe, la unión efectuada por un mismo amor, la participación en los mismos sacramentos, las mutuas ayudas de los miembros... ⁸⁵.

Santo Tomás habla también de un principio de unidad inferior a éstos, pero que en su doctrina, está lleno de sugerencias y nos introducirá en otro aspecto interesante de este Cuerpo místico, cuyo concepto estamos tratando de analizar.

Un lazo más entre los miembros del cuerpo místico lo constituye la paz. Ella hace que los miembros tiendan ordenadamente al bien de todo el cuerpo eclesiástico. Se trata, como es evidente, de una paz sobrenatural y no de un simple orden externo de una sociedad. La cuestión que santo Tomás dedica en la *Suma Teológica* al estudio de la paz, nos serviría muy justamente para explicar esto, pues el cisma destruye esta paz en lo que tiene de propiamente eclesial. La paz es un efecto de la recta posición de todos los miembros en el cuerpo místico: «Hoc autem schisma quantum ad membra corporis mystici manifeste vitatur dum pax Ecclesiae custoditur per hoc quod singulis ea quae sunt necessaria attribuuntur» ⁸⁶; «...nec coniunctio animorum stare potest nisi ligetur; huiusmodi autem verum ligamen est pax... Unum Corpus, quasi dicat: ligemini vinculo pacis» ⁸⁷.

En el estudio, que santo Tomás hace de la paz, determina con gran claridad cómo la paz social es un fruto y una mani-

85. Santo Tomás nunca llamó a estos principios de unidad del cuerpo místico alma de la Iglesia, pues el modo como concurren a su unidad es diverso del modo como concurre el Espíritu Santo. Este es llamado alma de la Iglesia por ser principio único y total del cuerpo místico. En cambio, la unidad que dan las virtudes es una unidad material, de miembro a miembro, que es completamente derivada en el cuerpo místico. Ciertamente que la caridad es vida del alma a modo de causa formal, pero es respecto del ser natural del hombre y no respecto de la Iglesia, que en esto no es comparable al hombre, pues ella es una entidad moral de origen exclusivamente sobrenatural y no algo natural elevado por Dios al orden sobrenatural. Por ello no creemos convincentes los textos que Journet (o. c., t. II, pp. 565 ss) y Sauras (o. c., pp. 822 ss.), alegan para justificar la existencia de una doble alma en la Iglesia.

86. In I Cor. 12, lect. 3 (n. 750).

87. In Eph. 4, lect. 1 (n. 195).

festación externa de la paz interna ⁸⁸. Pues bien, al aplicar este concepto teológico a la paz en la Iglesia, se pone de manifiesto en su doctrina un aspecto interesante de su concepción eclesiológica: la *visibilidad esencial de la unidad eclesiástica* o, lo que es lo mismo, del cuerpo místico.

«Est autem duplex unio necessaria ad membra Ecclesiae unienda. Una est interior, ut scilicet idem sapiant per fidem, quantum ad intellectum, idem credendo, et per amorem, quantum ad effectum, idem diligendo... Alia est *exterior*, scilicet pax...» ⁸⁹.

Los principios de unidad del cuerpo místico son internos y externos a la vez. El cuerpo místico no sólo es una unidad de corazones sino también un cuerpo social que aparece entre los hombres como una unidad.

No comprendemos cómo algunos autores fingen no conocer este aspecto de la eclesiología de santo Tomás, juzgando su obra imperfecta por desconocer este aspecto visible del cuerpo místico. Ciertamente que en santo Tomás la distinción entre los elementos visibles y los invisibles del cuerpo místico no aparecen con la misma claridad con que podrían aparecer en un manual escrito en nuestros días, pero ésto es una imperfección inherente a toda la obra eclesiológica de santo Tomás, como a la de todos los antiguos, que no escribieron monografías sobre esta materia, pero no cabe duda que en santo Tomás se encuentra esta dimensión visible de la Iglesia y precisamente por los mismos motivos, que hoy días nos son conocidos. Santo Tomás conoce perfectamente el sentido que tiene en la Iglesia el bautismo, como puerta visible de los sacramentos y de incorporación al cuerpo místico: «Per baptismum aliquis fit particeps ecclesiasticae unitatis» ⁹⁰; «Per baptismum homo incorporatur Christo et efficitur membrum eius» ⁹¹; «In baptismo fit quaedam professio, et per baptismum aggregatur homo congre-

88. II-II, 29, 3.

89. In II Cor. 13, lect. 3 (n. 539).

90. III, 67, 2.

91. III, 69, 3. Cfr. también In I Cor. 12, lect. 3 (n. 750).

gationi fidelium»⁹²... El bautismo tiene este efecto eclesial en virtud del carácter configurativo con Cristo: «baptismus imprimi characterem incorporantem Christo»⁹³; «Induunt Christum per configurationem characteris non autem per conformitatem gratiae»⁹⁴.

La Iglesia entera está constituida toda ella «per fidem et fidei sacramenta». Este término, que aparece tan repetidamente en el Angélico⁹⁵, nos indica que no es la sola fe la que forma esa «societas fidelium», sino una fe «sacramentada» o exteriorizada y vivida en la profesión de una forma exterior, no es la sola «res», sino la «res et sacramentum», lo que hace la unidad de la Iglesia. Además, como veremos más adelante, en otras partes se habla de una «fides informis», que es común a todos los miembros de la Iglesia, sean justos o pecadores, lo cual es indicio de que su concepción del cuerpo místico no se estructura sólo según una gracia divina interior, sino también por aquéllos principios que no dan al hombre una vida formalmente divina⁹⁶.

Estos aspectos visibles de la Iglesia aparecerán más claros en el análisis de los textos en que el cuerpo místico es descrito a modo de una sociedad. Pero ya aquí nos damos perfecta cuenta de que este cuerpo místico no es una sociedad de espíritus unidos a Cristo simplemente, sino un *cuerpo*, que es, ante todo, sobrenatural y, por consiguiente, también invisible, pero que se realiza entre hombres y adquiere visibilidad por algunos de sus principales elementos. Igual que en el cuerpo humano hay una cabeza que rige todo el cuerpo, también en el cuerpo místico hay una cabeza invisible y espiritual que rige este cuerpo, pero también hay una cabeza visible, que representa esa cabeza invisible, que es Cristo: «Ecclesiae autem unitas in duobus attenditur, scilicet in connexione membrorum Ecclesiae ad invicem, seu

92. III, 70, 1.

93. III, 70, 4.

94. III, 69, 9 ad1. Lo mismo podríamos ver a propósito de la eucaristía, que es el centro de la unidad eclesial en la concepción de santo Tomás. La celebración de la eucaristía es un acto de comunicación espiritual, pero también es un acto social, pues sólo los bautizados toman parte en ella.

95. Véase, por ejemplo, entre otros lugares: III, 49, 3 ad1; III, 49, 5; III, 48, 6 ad2; III, 64, 2 ad3; Io, 19, lect. 5 (n. 2458)...

96. I-II, 65, 2-4; II-II, 4, 5;...

communicatione, et iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiae ad unum caput. Hoc autem caput est ipse Christus, cuius vicem in Ecclesia gerit Summus Pontifex»⁹⁷; «Dum vero unum caput Ecclesiae esse negant, sanctam scilicet Romanam Ecclesiam, manifeste *unitatem corporis mystici* dissolvunt. Non enim potest esse unum corpus si non fuerit unum caput; neque una congregatio si non fuerit *unus rector*»⁹⁸.

Esta visibilidad también se manifiesta en esa mutua interacción de los miembros de la Iglesia, en la que unos miembros están solicitos por el bien de los otros. Esta interacción no es sólo del orden espiritual, sino también del orden material y visible. Es la proyección social y comunitaria de esa «*koinonia*» en el Espíritu existente entre los cristianos. El cuerpo místico es una realidad dinámica y social en la que unos miembros trabajan por los otros; no es una mera sociedad de espíritus, sino un cuerpo social en su más pleno contenido. «...non solum per fidem corpus mysticum compaginatur, nec solum per caritatis subministrationem connectentem augetur corpus, sed per actua-lem compositionem ab unoquoque membro egredientem, secundum mensuram gratiae sibi datae, et actua-lem motionem ad operationem, quam Deus facit in nobis»⁹⁹.

Santo Tomás conoce perfectamente este sentido exterior del cuerpo místico, pero en él este sentido está subordinado a una visión superior en virtud de la cual este elemento emana y manifiesta la verdadera vida a considerar en tal cuerpo místico. Santo Tomás y san Agustín y, casi nos atreveríamos a decir, toda la tradición, juzgaba que este cuerpo místico era, ante todo, una unidad en el Espíritu, que se manifestaba al exterior y se vivía de un modo visible, pero siempre lo importante era el «*ministerium*» de la Iglesia, que no alcanzaba quien no tenía esa vida.

«Tabernaculum dicitur tota dispositio Ecclesiae; et in utroque istorum (in Christo et in Ecclesia) absconditur homo iustus, quia in isto tabernaculo quaedam latent sub

97. II-II, 39, 1.

98. *Contra errores graecorum*, c. 32 (n. 1079).

99. In Eph. 4, lect. 5 (n. 228).

manifestis: latentia sunt *invisibilia et spiritualia* ubi morantur boni. Mali autem morantur *in exterioribus*» ¹⁰⁰.

Posteriormente la Ecclesiología tuvo que defender este carácter visible de la Iglesia con lo cual este elemento adquirió una gran importancia y hubo que subrayar su valor, quizá más de lo que se encuentra en estos autores medievales, e incluso en los Santos Padres. Mirada desde el punto de vista del actual desarrollo de la teología del cuerpo místico es indudable que las consideraciones sobre la visibilidad de este cuerpo místico en santo Tomás nos resultan incompletas. Pero también nos parece cierto que su teología sobre la visibilidad del cuerpo místico es exacta, considerada en su marco histórico, e incluso, nos parece que lo fundamental de este equilibrio entre la vida interna de este cuerpo místico y su organización externa, debe ser mantenida en nuestros días si queremos tener una eclesiología completa ¹⁰¹.

100. In Ps. David, 36, 4.

101. Desde este punto de vista nos parece muy ilusorio el peligro de que habla el P. Tromp y del que, siguiéndole a él, repiten otros autores sobre esta concepción de santo Tomás (a la que directamente no se refiere, el P. Tromp, pero se sobreentiende por la identidad de doctrina con San Agustín a este respecto): «Conceptus Ecclesia inde ab Abel..., seu corporis mystici considerati ut coetum constituit omnium sanctorum, qui inde ab origine mundi usque ad eius exitum iustificantur fide Redemptoris, maximi momenti est, ut intelligatur evolutio totius ecclesiologiae... Non absque periculo doctrinae. Nam primo unio sanctorum res est invisibilis et deinde ille qui modo augustiano Ecclesiam inde ab Abel considerat ut quandam personam mystici..., quasi eo ipso eo pervenit, ut organizationem corporis mystici ut rem aliquam ipsi Ecclesiae quadammodo accidentalem» (o. c. p. 127). Sería un peligro para quien no se fijase más que en este aspecto de la eclesiología de san Agustín o de santo Tomás, pero no para quien lo engloba en su doctrina. Esto sería lo mismo que decir que cuando nuestra actual eclesiología habla de la visibilidad de la Iglesia corre el peligro de considerar la gracia como algo accidental en la Iglesia. La misma incompreensión encontramos en Koester, que llama a san Agustín «der Altmeister der bisherigen vorthologischen Stadiums der Ekklesiologie» (*Ekklesiologie in Werden*, Paderborn, 1940, p. 18). De un modo más ecuanime ve las cosas NOTHOMB, *L'Eglise et le corps mystique du Christ*, en «Iren» 25 (1952) 226-248, aunque no creemos cierto que la idea de visibilidad no vaya incluida en la del cuerpo místico, según santo Tomás. Tampoco creemos que el no subrayar tanto como hacemos hoy la visibilidad de la Iglesia se deba a que a la eclesiología de santo

Finalmente, en la enumeración de los principios de unidad del cuerpo místico según santo Tomás, no puede faltar la unidad derivada de una única cabeza para todo el cuerpo. Si no hemos citado esta unión la primera, ni la estudiamos ampliamente, se debe a que el estudio de la capitalidad de Cristo es un tema abordado directamente por santo Tomás y, por tanto, respecto a él no cabe divergencia ni disenso. El estudió directamente este tema de la capitalidad de Cristo y su teología a este respecto es conocida, pues continúa sustancialmente la misma, como lo muestra el hecho de que al referirse a este tema, la Encíclica *Mystici Corporis*, sigue los pasos de las enseñanzas del Angélico.

Únicamente recogeremos lo que respecta a esta capitalidad de Cristo como principio de unidad. Cristo es principio de unidad en la Iglesia, como término de convergencia de los miembros y como fuente de la que mana toda gracia eclesial. En la doble unidad que cabe concebir en este cuerpo místico, por comparación con el cuerpo natural: la de los miembros entre sí y la de los miembros respecto de su cabeza, es evidente que Cristo desempeña ésta segunda en el cuerpo místico: «*Ecclesiae autem unitas in duobus attenditur: scilicet in connexione membrorum Ecclesiae ad invicem seu communicatione; et iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiae ad unum caput... Hoc autem caput est ipse Christus*»¹⁰². Y recordamos que esta unidad es anterior y fundamento de la que tienen los miembros entre sí. «*...Ita et omnia, quae sunt a capite corporali, scilicet compactio, nervorum ligatio, ad opus motio, fluunt a capite nostro Christo in corpore Ecclesiae*»¹⁰³.

La explicación de esta unidad, que Cristo confiere a su cuerpo místico no es otra que la teología de su gracia capital. Cristo recibió la plenitud de gracia de la que deriva toda gracia de los hombres. Y en razón de este influjo único y de esta única mediación, Cristo es el centro de toda la Iglesia, que es la «con-

Tomás le falta la comparación con la Encarnación, como quiere Malmberg (*Ein Leib-Ein Geist*, Freiburg, 1960, p. 214), sino a que esta cuestión no presentaba ninguna dificultad en las controversias de su tiempo.

102. II-II, 39, 1.

103. In Eph. 4, lect. 5 (n. 225).

gregatio» de aquéllos que han entrado en consorcio con Cristo a través de alguno de los dones suyos.

La diversidad de funciones dentro de la unidad del Cuerpo Místico.

El último aspecto a considerar en esta relación entre el cuerpo humano y el cuerpo místico, es la diversidad de funciones en los miembros en orden al bien del todo.

Si todos los miembros participan de la plenitud de Cristo, pero no lo hacen todos en la misma medida, es evidente que tampoco están todos en la misma relación con la Cabeza ni por tanto entre sí, ya que el orden mutuo de los miembros, derivaba del orden que guardaban con Cristo.

«Supra ostendit Apostolus ecclesiasticam unitatem quantum ad id quod in Ecclesia est commune; hic idem ostendit quantum ad hoc quod singulis fidelibus membris Ecclesiae est proprium et speciale... Habemus in Ecclesia unum Deum, unam fidem... Sed tamen diversas gratias diversis particulariter collatas habemus... ex donatione Christi, id est, secundum quod Christus nobis commensuravit» ¹⁰⁴.

De esta diversa relación deriva la concepción corporativa, que tanto resalta en la eclesiología de santo Tomás, sin que sea originalmente suya. La Iglesia es un cuerpo no sólo en su organización externa, que es en lo que más se suele insistir, sino también en su organización íntima. La fe, por ejemplo, según sea formada o informe origina diversas clases de miembros ¹⁰⁵, o diversas participaciones de la vida de la Iglesia.

De esta diversa participación del bien de la Iglesia y de su correspondiente diversidad en el modo cómo cada miembro procura el bien común, se sigue ese sentido análogo que tiene en santo Tomás el «bonum totius Ecclesiae», que sólo en Cristo se

104. Ib. lect. 3 (n. 204).

105. III, 8, 3 ad2; III Sent., d. 13, q. 2 a. 2 ad2; *De correct. fraterna*, a. 2 ad 12.

encuentra en plenitud, pero que la Iglesia debe procurarlo con su actividad o con el crecimiento de sus miembros ¹⁰⁶.

Santo Tomás, que siempre busca integrar todas sus doctrinas en una visión teológica, no deja de resaltar este sentido de perfección que se manifiesta cuando las diversas partes del todo se ordena entre sí según jerarquias de perfección. Es la gran concepción derivada del Pseudo-Dionisio, pero a la que santo Tomás le da siempre un contenido profundamente teológico al relacionarlo con el gobierno de Dios.

«Diversitas statuum et officiorum in Ecclesia ad tria pertinet. Primo quidem ad *perfectionem* ipsius Ecclesiae. Sicut in rerum naturalium ordine perfectio, quae in Deo simpliciter et uniformiter invenitur, in universitate creaturarum inveniri non potuit nisi difformiter et multipliciter, ita etiam plenitudo gratiae quae in Christo sicut in capite adunatur, ad membra eius diversimode redundat, ad hoc quod *corpus Ecclesiae sit perfectum*» ¹⁰⁷.

De Cristo se deriva a la Iglesia toda clase de bienes, pero en el seno de esta Iglesia todas estas gracias se hallan multiplicadas y diversificadas a fin de que colaboren al bien del todo: «ut omnia quae virtute sunt in Christo, quasi quodammodo in membris ipsius Ecclesiae impleantur» ¹⁰⁸.

B) CONCEPTO DE LA IGLESIA POR COMPARACION A LA CIUDAD TERRENA

No basta el estudio de la Iglesia por comparación al cuerpo humano para extraer todos los valores de la eclesiología tomista. Hay que recurrir también a este concepto de la Iglesia como cuerpo social, al que acude algunas veces santo Tomás, para desentrañar su verdadera concepción.

Notemos, en primer lugar, algo que ya ha sido advertido por otros autores respecto a la eclesiología de santo Tomás: su

106. III, 8, 3 ad2.

107. II-II, 183, 2.

108. In Eph. 1, lect. 8 (n. 71).

sentido corporativo de la Iglesia. Es frecuente en su terminología encontrar descrita la Iglesia con los términos: «collegium», «congregatio», «adunatio», «societas», «domus»... Ciertamente algunos de estos términos están tomados de san Pablo ¹⁰⁹ y de san Agustín ¹¹⁰, pero es la misma visión teológica que santo Tomás tiene de la Iglesia lo que le lleva a ello.

Cuando en el *Compendium Theologiae* cita algunos efectos del gobierno divino en las creaturas y señala a quién compete esta cierta providencia de las creaturas en el orden sobrenatural, lo refiere a la Iglesia: «Gubernatio rerum, et specialiter creaturarum rationalium... quantum ad effectum supernaturalis cognitionis, quam per fidem in hominibus Deus facit, dicitur sanctam Ecclesiam catholicam» ¹¹¹.

Dios gobernando esta sociedad sobrenatural, que es la Iglesia: este es el sustrato de la Iglesia como ciudad de Dios, tal como aparece en santo Tomás. Todos aquéllos a quienes se extiende este bien común sobrenatural, entrarán a participar de esta ciudad sobrenatural:

«Homo autem non solum est civis terrenae civitatis, sed est particeps civitatis caelestis Ierusalem, cuius rector est Dominus, et cives angeli et sancti omnes, sive regnent in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris... Ad hoc autem quod homo huius civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam Dei» ¹¹².

La idea de ciudad implica también el concepto de multitud de miembros: «Cum Ecclesia Dei sit sicut civitas est aliquid unum et distinctum, cum non sit unum sicut simplex, sed sicut compositum ex diversis partibus» ¹¹³. Bajo este punto de vista nada de especial añade este concepto de la Iglesia, como tampoco los otros elementos que santo Tomás recoge de la idea de ciudad

109. Expresamente se reconoce esto en Eph, 2 lect. 6 (n. 123).

110. Véase, por ejemplo, el término «caritas» en el índice de las obras de san Agustín, PL 46, 167.

111. P. 1, c. 147 (n. 295).

112. Q. d. *De virtutibus in communi*, a. 9. Cf. *De caritate* a. 2.

113. In Eph, 4, lect. 2 (n. 197).

aplicada a la Iglesia: la de una ley común, que es la fe; la de un mismo estandarte bajo el cual se agrupan los fieles, que son los sacramentos de la fe... ¹¹⁴.

Pero si queremos acentuar este punto: el gran valor que santo Tomás concede en esta comparación a la idea de un único gobernador de toda la Iglesia. Dios dirige y es el centro de la sociedad de los bienaventurados y lo es también de los que militan en este mundo. El modo de su gobierno será distinto en ambos casos, pero esto no es de gran importancia. Lo que interesa es que el mismo rector dirige la Iglesia militante y la triunfante. Santo Tomás, preocupado por esta idea de Cristo como centro de la Iglesia militante y de la triunfante, llegará a afirmar que ambas son la misma Iglesia, pues, aunque la economía de ambas es distinta, el estar regidas por una misma cabeza y tener un mismo fin las unifica. Cristo —veremos en el próximo capítulo— es la verdadera razón de esta identificación de los estadios de la Iglesia en una Iglesia universal, como es universal el primado de Cristo:

«Duplex est ergo domus Dei: una est militans Ecclesia, scilicet congregatio fidelium. Alia est triumphans, scilicet collectio sanctorum in gloria Patris... Deus autem habitat in sanctis. Sed in quibusdam quidem per fidem. In quibusdam vero per fruitionem perfectam» ¹¹⁵.

También debemos quedarnos de esta comparación con la idea de que la Iglesia, al igual que una ciudad política, es una comunidad perfecta. No podemos detenernos en las implicaciones eclesiológicas de este aspecto en el que la Iglesia se asemeja a la clásica ciudad ateniense, pero debemos resaltarlo, pues santo Tomás lo deriva de los textos escriturarios en los que la Iglesia aparece descrita como una ciudad.

«Haec civitas est Ecclesia. Tria sunt in ista civitate, quae sunt de eius ratione. Primum, est quod sit ibi *multitudo liberorum*... Secundo quod habeat *sufficientiam per se*...

¹¹⁴. Ib.

¹¹⁵. In Io, 14, lect. 1 (n. 1853).

et haec sufficientia est in Ecclesia: quia quidquid necessarium est ad vitam spiritualem invenitur in ea. Tertio, est unitas civium, quia ab hoc, scilicet ab unitate fidelium civitas nominatur» ¹¹⁶.

La ciudad es, ante todo, una comunidad perfecta: «perfecta enim communitas civitas est» ¹¹⁷; «civitas autem est communitas perfecta» ¹¹⁸. Como comunidad perfecta supone ante todo un jefe que la gobierna y la dirige al fin último, pues «quandocumque multa ordinantur ad unum semper invenitur unum principale et dirigens» ¹¹⁹...

Estas divagaciones de santo Tomás por los conceptos políticos para aplicar lo que en ellos hay de interés para la eclesiología son muy instructivas. Nosotros vemos en ellas los fundamentos para su concepción de la Iglesia universal, pues tanto en la Iglesia del Antiguo Testamento, como en la Iglesia del Nuevo Testamento, como en la Iglesia purgante y en la triunfante, hay un único jefe, que es Cristo, quien conduce a un único fin común todos estos estadios de la Iglesia: el reino eterno de los elegidos junto con El como cabeza. Pero este fin debe prepararse y prefigurarse en los estadios terrenos de la Iglesia.

A través de estas penosas elaboraciones santo Tomás se va acercando cada vez más al concepto bíblico de reino de Dios, del que su concepto de la Iglesia será una realización más concreta, pero detrás de la cual se vislumbra estos amplios horizontes del reino de Dios en sus múltiples fases. Las siguientes palabras son uno de los puntos fundamentales de la eclesiología de santo Tomás:

«Nomen regni a regendo est sumptum; regere autem Providentiae actus est... Et cum regula Providentiae sit finis, illa perfecte Providentiae subsunt quae iam in ipso fine collocantur... Via autem perveniendi ad finem est fi-

116. In Ps. David, 45, 3.

117. I-II, 90, 2. Cf. In I Pol, c. 1 lect. 1 (n. 10).

118. I-II, 90, 3 ad3.

119. I, 96, 4 ad4. Cf. *De reg. principium*, 1, 1, c. 14.

des per dilectionem operans. Unde et regnum Dei quasi antonomastice dupliciter dicitur: quandoque congregatio eorum qui per fidem ambulant, et sic *Ecclesia militans dicitur regnum Dei*, quandoque autem illorum collegium, qui iam in fine stabiliti sunt, et sic *ipsa Ecclesia triumphans regnum Dei dicitur*¹²⁰.

Luego para santo Tomás la Iglesia militante es una modalidad especial del reino de Dios, pues su vida está ligada a una organización especial dada por Cristo y que se adapta a sus condiciones: «ibi (regnum in quo sunt mala) regnum Dei accipitur Ecclesia militans et non triumphans»¹²¹, pues la no plena manifestación de los verdaderos miembros de este reino de Dios sólo se da en el estadio militante de la Iglesia, pero no en su estado triunfante. Lo mismo veremos más adelante respecto al significado de los sacramentos en este concepto de la Iglesia universal.

C) EL CONCEPTO DE LA IGLESIA POR COMPARACION AL CONCEPTO DE "DOMUS DEI".

Una idea muy afín a la ciudad de los santos es la de «domus Dei» de la que santo Tomás también se sirve para extraer algunos perfiles de su concepción de la Iglesia, si bien añade muy poco a las ideas que ya hemos visto expresadas en la comparación del cuerpo humano y de la ciudad.

En la familia, como sociedad particular, se participa de algún modo la razón de bien común y ello podría ilustrar algo el sen-

120. IV Sent., d. 49 q. 1 a. 2 q. 5c. Cf. In Mtt., 3, lect. 1 (n. 250).

121. Ib., ad4. La aplicación de estas perspectivas del reino de Dios a la Iglesia las recibió santo Tomás de san Agustín. Cf. p. e., «Omnes quippe sacramentum baptismi Christi accipientes, christian! vocantur; sed non omnes digne illo sacramento vivunt... Tamen propter ipsam speciem pietatis in populo Dei nominantur» Enarr. in Ps. 47, 8, PL 4, 538. Como señala el C. Franzel'n, «Si ergo gratia Redemptionis in Christo Iesu spectatur, quae iustificat per fidem in sanguine ipsius, omnes qui per veram fidem pertinent ad caput Christum, constituunt sub capite Christo unum populum Dei, in oeconomia preparationis ab Adam usque ad adventum Christi, in oeconomia perfectionis a Christo usque in finem saeculorum». (*Theses de Ecclesia Christi*, th. 2 (Romae, 1887) p. 12).

tido del cuerpo místico en el que por la comunidad de bienes somos todos miembros de una misma familia. Pero no es en este aspecto en el que más se fija santo Tomás, quizá porque ya estaba suficientemente ilustrado.

En la familia hay otro aspecto interesante aplicable a la Iglesia: es la mayor intimidad de sus miembros, y la mayor prestación de servicios y la mayor comunicación de éstos entre sí y con su cabeza nata, que es el padre. La presencia de Cristo en su Iglesia se asemeja más a la de un padre de familia, que gobierna la comunidad familiar más desde dentro, que a la de un gobernador de una ciudad. Esta comparación acentuará indiscutiblemente el carácter *corporativo* y *comunitario* de la Iglesia. La preocupación de Sto. Tomás de acentuar, en los límites posibles, la unión de los miembros de este cuerpo místico es aquí evidente. Santo Tomás procura acercarse todo lo posible a la primera de las dos concepciones en que, según el P. Mersch, cabe disociar la historia de la teología del Cuerpo místico: una tendencia que llega hasta los límites de la unión real y ontológica y otra que lo considera más en el orden moral ¹²². Santo Tomás indiscutiblemente pertenece a esta segunda, pero procura acercarse todo lo posible hacia una unidad más estricta que lo que pudiera hacer parecer la comparación con una sociedad humana.

En el cuerpo místico hay una presencia de intimidad de Cristo en cada miembro, que no quedaría expresada si sólo imaginamos este cuerpo místico a modo de una sociedad en la que los miembros trabajan por el bien común. Esta especial intimidad de Cristo en cada miembro queda mejor expresada por la intimidad familiar que por la social. Y ésto lo notamos para llamar la atención sobre el hecho de que la eclesiología de santo Tomás tiene en cuenta estas relaciones de cada miembro a la cabeza. Es decir, una definición de Iglesia según santo Tomás no podría prescindir de este aspecto vital y orgánico del cuerpo místico, aspecto del cual se prescinde casi por completo desde que san Roberto Bellarmino nos dio su importante doctrina sobre la Iglesia. He aquí las palabras de santo Tomás, que señalan lo que aquí comentamos:

122. *Le corps mystique du Christ*, t. I (Paris, 1936) pp. XXII y XXIII.

«*Collegium fidelium* quandoque in Scriptura vocatur domus..., quandoque civitas... Sic igitur collegium fidelium aliquid habet de civitate et aliquid de domo. Sed si consideretur rector collegii pater est (Mt. 6, 9; Jer. 3, 19); et sic collegium est domus. Si vero ipsos subditos consideres, sic civitas est quia communicant sibi in actibus praecipuis, scilicet fidei, spei et caritatis. Et modo si fideles considerentur in se, est collegium civitatis, si vero rector collegii attendatur, est collegium domus» ¹²³.

Esta presencia de intimidad es el aspecto que la eclesiología de santo Tomás recoge de esta expresión bíblica. Resalta con ello la gran compenetración existente entre los miembros de este cuerpo místico y la formalidad que podríamos llamar fundamental en la Iglesia: su aspecto bajo el cual es una sociedad de incorporación a Cristo. «Ista domus sunt fideles, et sunt domus Christi, qui credunt in Christum» ¹²⁴.

Una vez conocida esta interesante doctrina eclesiológica de santo Tomás, de la que sería difícil dar una definición completa, pero cuyos elementos esenciales creemos haber señalado suficientemente, no nos extrañarán sus afirmaciones respecto a los estadios de la Iglesia, que vamos a ver de cerca, dejando para un nuevo capítulo la justificación teológica de tal visión.

II. LA «ECCLESIA UNIVERSALIS IN TEMPORE»

Esta concepción del cuerpo místico o la Iglesia tuvo que ser la que movió a santo Tomás a hablar de una Iglesia universal en el tiempo, que se extendería «ab Abel» hasta la eternidad, si bien este mismo dato la recibió santo Tomás de una amplia tradición occidental, tanto patristica como escolástica, como han demostrado los estudios históricos ya citados.

El texto capital de esta concepción de santo Tomás es indudablemente el siguiente:

123. In Eph. 2, lect. 6 (n. 123).

124. In Hebr. 3, lect. 1 (n. 169).

«Ecclesia est catholica, id est, universalis. Primo, quantum ad locum, quia est per totum mundum. Habet autem haec Ecclesia tres partes. Una est in terra, alia est in coelo, tertia est in purgatorio... Tertio est universalis quantum ad tempus: quia haec Ecclesia incepit ab Abel, et durabit usque ad finem saeculi. Sed post consummationem saeculi, remanebit in coelo» ¹²⁵.

Como los aspectos y los sentidos de este cuerpo místico, en los que santo Tomás se fija preferentemente, son distintos según se trate de la fase terrena de la Iglesia o según comprenda también la fase triunfante de la Iglesia, vamos a ir viendo separadamente los textos que se refieren a ambos aspectos.

A) LA IGLESIA DEL ANTIGUO Y DEL NUEVO TESTAMENTO.

Los santos Padres al trazar la historia de la Revelación tenían que insistir mucho en la continuidad de los dos testamentos contra determinadas herejías de tipo dualista o contra otras que hablaban de tres épocas correspondientes a las tres personas de la Santísima Trinidad, la tercera de las cuales la inauguraría su herejía. Este motivo y la doctrina misma de Cristo, que se presentaba más como continuidad, que como instauración había originado una visión de la Iglesia, de la que santo Tomás es sólo un hito en la historia de esta doctrina.

El tratado teológico al que más vinculado está la doctrina de una Iglesia del Antiguo Testamento es el de la capitalidad de Cristo. De la plenitud de Cristo recibieron todos los hombres de cualesquiera edades. Como El no existió desde que la gracia fue posible para los hombres, es evidente que quienes se justifi-

125. Exp. in Symb. a. 9 (nn. 982-984). El término «Ab Abel» sólo lo usa santo Tomás en este lugar y en In Ps. David, 36, 23: «Et haec (Ecclesia) habet aetatem pueritiae in Abel, iuventutis in Patriarchis, senectutis in Apostolis, senectam in fine mundi», aludiendo a un texto de san Agustín (PL 36, 385). Otras veces santo Tomás usa el término más genérico de «Ecclesia tota»: III, 49, 1; In Io. 6, lect. 6 (n. 964); In Col. 1, lect. 5 (n. 48) y 6 (nn. 58 y 61); In Eph. 1, lect. 8 (n. 69); In Hebr. 11, lect. 2 (n. 503)... La expresión Ab Abel era corriente en la primitiva escolástica, vide P. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*.

caron antes de El, sólo podían ser justificados en orden a la gracia futura de Cristo. Pues bien, esta modalidad singular de Cristo determinará también la modalidad singular de su cuerpo místico del Antiguo Testamento:

«Christus ab initio mundi erat caput sanctorum, non quasi habens actu conformitatem in natura cum membris Ecclesiae, incarnatione nondum facta, sed solum secundum fidem incarnationem expectantium» ¹²⁶.

La fe habrá de jugar un papel importantísimo en esta concepción de santo Tomás, como veremos más adelante. En virtud de ella encontraremos afirmada frecuentemente esta unidad de la Iglesia en sus dos estadios terrenos.

Pero al mismo tiempo, procuremos medir exactamente el sentido que da santo Tomás a esta visión. En primer lugar, es constante en él hablar de «una Ecclesia» no dos Iglesias, que serían una continuación la una de otra.

«Sicut est una fides antiquorum et modernorum, ita una Ecclesia, unde illi qui tempore synagogae Deo serviebant, ad unitatem Ecclesiae in qua Deo servimus pertinebant» ¹²⁷.

Esta Iglesia no puede ser otra que la verdadera Iglesia, única ¹²⁸ e indefectible. En el comentario al Símbolo de los Apóstoles, donde santo Tomás con tanto realce nos habla de una Iglesia eterna en el tiempo, que comenzó en Adán, no lo hace por una concepción especial de la Iglesia, distinta de la que tenemos nosotros, pues allí mismo se nos dice que esta Iglesia es aquella «cuius fundamentum est Christus» y da la que «B. Petrus dictus est vertex», la misma que sufrió múltiples persecuciones y tentaciones, que comunica con Cristo en los siete sacramentos y que, finalmente, es la «sola Ecclesia Petri», que «ab erro-

126. IV Sent., d. 13 q. 2 a. 2 q1a. 2 ad4.

127. IV Sent., d. 27 q. 3 a. 1 q1a. 3c.

128. Contra Gentes, 4, 78, se dice expresamente que no hay más que una Iglesia.

ribus munda est»¹²⁹. Aunque parezca extraño, Sto. Tomás no tiene dos concenciones de la Iglesia, como frecuentemente se le ha interpretado, sino que sólo conoce una Iglesia, pero cuyos límites cree poder extender al Antiguo Testamento en virtud de algunos de los caracteres de esta Iglesia única, cual es la incorporación a Cristo por la fe si bien no en toda su totalidad. Prueba de esto es que cuando trata de los miembros de esta Iglesia universal en el tiempo no dice que los justos del Antiguo Testamento perteneciesen a la Iglesia del Antiguo Testamento, pues él no ignoraba que la Iglesia fue fundada sobre Pedro, sino que dice que pertenecían a «nuestra Iglesia». Más que extenderse la Iglesia al A. Testamento son los justos quienes avanzan hasta Cristo. Esto no podría efectuarse si concebimos la Iglesia como una mera institución física o moral, pues los miembros como tal no existen antes de la cabeza, pero sí es posible en este cuerpo místico, que hemos visto descrito como un cuerpo vital, cuyo principio de vida es Cristo y su cuerpo se puede prolongar tanto como se puede prolongar esa vida de Cristo. No hay más dificultad para imaginar a los justos del Antiguo Testamento como miembros de la Iglesia que para imaginarlos como miembros de Cristo, pues la Iglesia ha recibido de Cristo su misma vida divina:

«*Quamvis Christus nondum fuisset incarnatus tempore Patrum veteris testamenti secundum rem, erat tamen iam incarnatio in ipsa Dei ordinatione, et in fide ipsorum, secundum quam fiden iustificabantur: quia tempora mutata sunt et non fides, ut ait Augustinus*»¹³⁰.

El incorporar los justos del Antiguo Testamento a la única Iglesia de Cristo no tiene otra razón de ser que ese sentido especial del «corpus», que anteriormente hemos tratado de analizar. En este corpus hay una vida divina que es la que propiamente «congrega» a los fieles en torno a una misma cabeza o a un mismo Espíritu y hay también una manifestación de esa misma vida. En esto residirá principalmente el cambio y la institución por Cristo de una Iglesia. Pero el dato teológico de que esa

129. Exp. in Symb. a. 9 (n. 986).

130. III Sent., d. 13 q. 2 a. 2 q1a. 2 ad4.

vida de Cristo se comunicó ya en el Antiguo Testamento lo tiene muy en cuenta santo Tomás para su concepción eclesiológica.

«Haec est differentia inter corpus hominis naturale et corpus Ecclesiae mysticum, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul, membra autem corporis mystici non sunt omnia simul: neque quantum ad esse naturae, quia corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius...» ¹³¹.

Santo Tomás, como decimos, era consciente de que las instituciones por las que esa vida se comunica a los hombres en los dos testamentos son diferentes y de que sólo en las instituciones del Nuevo Testamento se da verdaderamente la Iglesia, pues son la obra de Cristo. Sin embargo, puesto que lo principal en este cuerpo místico es la vida y esta se daba en el Antiguo Testamento y, por otra parte, también en él existían instituciones que prefiguraban las del Nuevo, aunque no tuviesen su valor santificador, de ahí que podamos decir que los justos del Antiguo Testamento entraban a formar parte de la Iglesia verdadera del mismo modo que quien posee la imagen de una cosa se puede decir que tiene la realidad, sobre todo cuando, como en el caso presente, no se trata de una mera imagen sino de una realidad prenunciativa del término, pues de alguna manera los sacramentos y figuras del Antiguo Testamento contribuían a traer la gracia a aquellos hombres, como realizan los sacramentos y las realidades del Nuevo Testamento. «Et ideo antiqui Patres, servando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eandem qua et nos in ipsum ferimur. Et ita Patres antiqui *pertinebant ad idem corpus Ecclesiae* ad quod nos pertinemus» ¹³². «Sed una est Ecclesia in novo et in veteri Testamento...» ¹³³. No existe más que una Iglesia para santo Tomás: «*pertinebant ad idem corpus Ecclesiae* ad quod nos pertinemus»; «*ad unitatem Ecclesiae* in qua Deo servimus *pertinebant*»; y esta única Iglesia es la fundada sobre Cristo y sobre los apóstolo-

131. III, 8, 3.

132. Ib., ad3.

133. Ib., a. 6 obi. 1.

les y cuya cabeza es Pedro. Lo que sucede es que a esta única Iglesia pueden pertenecer miembros que existieron en el Antiguo Testamento, por lo mismo que se trata de un cuerpo místico y no de un cuerpo natural. Esta pertenencia no será perfecta, como la nuestra, pero será real como lo es la vida que participan: «Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus». Si santo Tomás otras veces habla de un modo genérico de «una Ecclesia veteris et novi testamenti» ello no se debe a que él no pensase que la Iglesia sólo fue instituida por Cristo en la plenitud de los tiempos sino a que entonces la única Iglesia valga lo mismo que decir la «única vida» que de Cristo deriva.

Santo Tomás toma en estos casos el ser de la Iglesia como cuerpo místico por aquello que en ella es principal, que es la vida divina derivada de Cristo, y prescinde de otras formas que la determinan más y que, claro está, también son esenciales, como ya hemos visto, pues nadie mejor que santo Tomás expresó el valor que en la Iglesia tienen los sacramentos, por ejemplo. Esto no tiene nada de extraño, pues, como vamos viendo, casi todas las enseñanzas de santo Tomás sobre la Iglesia se exponen a propósito del influjo de Cristo en los hombres, es decir, de la gracia que de El deriva a éstos. Como esto es lo principal en este cuerpo místico, nada extraño que hable de una incorporación de los hombres del Antiguo Testamento a la Iglesia católica sin hacer ulteriores distinciones, como exigiríamos hoy cuando estas cosas se estudian en tratados distintos al de la capitalidad de Cristo. Sus textos, por tanto, habrán de entenderse en este contexto y no en el que nosotros libremente queramos interpretar, pues entonces, evidentemente, pierden parte de su verdad.

Santo Tomás hablaba de la vida divina, que de Cristo deriva a los hombres; entonces sin más hablaba del cuerpo místico del Antiguo Testamento, que era el mismo al que nosotros hoy nos incorporamos. Hoy al contrario, esta cuestión se estudia a propósito de los miembros de la Iglesia y entonces la afirmación, sin más determinaciones, resulta falsa o casi falsa, pues pensamos en las condiciones para ser miembro de la Iglesia. Y aquellos hombres ciertamente no recibieron el bautismo de agua. También santo Tomás conocía perfectamente que el sacramento del bautismo es el sacramento de incorporación a la Iglesia, pero

no era en éste en el aspecto en que se fijaba para afirmar esa «Ecclesia universalis», sino en otros. Ni tampoco creía que esta dificultad destruyese su concepción, pues lo salvaba con el hecho de que en el Antiguo Testamento se daba un sacramento figurativo del bautismo. Y a través de esta figura aquellos hombres se incorporaban a la verdadera Iglesia.

Si recordamos que, según la opinión del Angélico, en la doble unidad existente en el cuerpo místico: la de los miembros entre sí y la de los miembros con la cabeza, esta segunda era la fundamental comprenderemos esto mejor. Hablar de una Iglesia —que es lo mismo que designar una unión nueva entre los hombres— del Antiguo Testamento no tendría sentido si sólo nos referimos a una comunión de lazos creados entre los miembros, pues evidentemente con aquéllos justos no nos une ninguno de estos lazos, que santo Tomás, enumeraba como signos de esta intercomunión: la paz, la ayuda de unos a otros, el gobierno de unos sobre otros, la diversidad de funciones... Pero sí tiene sentido si tenemos en cuenta que la unión fundamental en el cuerpo místico, según santo Tomás, y de la que deriva esta otra, es a de los miembros con la cabeza a través del influjo que de ésta reciben. Los justos del Antiguo Testamento ciertamente recibían este influjo de Cristo, influjo que de alguna manera eran incorporativo a Él a través de la fe de aquellos hombres, que transcendía todas las diferencias de tiempo ¹³⁴. Bajo este punto de vista sólo el grado de incorporación a Cristo será el grado que por el que se mida la razón de miembro del Cuerpo místico. Y bajo este punto de vista es bajo el cual santo Tomás estructura los miembros del Cuerpo místico en la Suma Teológica. Pero esto no puede sin más ser trasladado a nuestra concepción de los miembros de la Iglesia, como hacen los críticos de esta doctrina de santo Tomás pues entonces la doctrina de santo Tomás resultaría falsa. No es la cuestión de los miembros de la Iglesia lo que en ese lugar trata de resolver santo Tomás sino

134. «Christus, qui meruit illis (patribus V. Testamenti) gratiam salutis, non physice eam influebat in eos sed..., propter ^{merita} Christi merita Deus gratiam contulit iustis V. Testamenti: gratiam ^{fiduciam} fiduciam et redemptionem receperunt dependenter a Christo venturo». GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore* (Torino, 1945) p. 231. Con mayor amplitud véase P. SAURAS, o. c., pp. 486 ss.

una cuestión sólo semejante a ésta: la de grados de incorporación de Cristo en su cuerpo místico. Para la cuestión de los miembros de la Iglesia habrán de tenerse en cuenta otras doctrinas complementarias del Angélico sobre este tema. No es el mismo el problema a tratar y, por tanto, tampoco es la misma la solución.

La unión constitutiva del cuerpo místico en la concepción de santo Tomás es la de los miembros con la cabeza. Y esta otra unión que él denominaba unión «per actuale compositionem», es derivada, si bien esencial también. Según la primera cabe que los justos del Antiguo Testamento formen parte del cuerpo místico de Cristo, pero no según la segunda. ¿Qué predomina? Según santo Tomás: «pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus»; «ad unitatem Ecclesiae in qua Deo servimus pertinebant». Esta misma visión teológica la aplica al hablar de la ley: «...licet omni tempore fuerint aliqui ad novum testamentum pertinentes»¹³⁵; «nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. Per fidem autem Christi pertinet homo ad novum testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiae indita, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant»¹³⁶. Y esta misma doctrina es la que trae a colación para sostener que de alguna manera los mismos ángeles entran en el cuerpo místico: «quamvis angeli pertineant ad unitatem Ecclesiae, non tamen sunt membra Ecclesiae secundum hoc quod Ecclesia dicitur sponsa per conformitatem naturae»¹³⁷; «corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis. Totius autem huius multitudinis Christus est caput»¹³⁸. Los ángeles entran a formar parte de este cuerpo místico, pero sólo en cierto aspecto: en cuanto que reciben algún influjo de Cristo, pero no de un modo «simpliciter». Los justos del Antiguo Testamento también forman parte de este cuerpo místico, pero no de un modo tan completo y sacramental, como nosotros, si bien más perfecto que el de los ángeles. Una razón más que avala nuestra tesis de que

135. I-II, 106, 3 ad2.

136. I-II, 106, 1 ad3.

137. IV Sent., d. 49 q. 4 a. 4 ad1.

138. III, 8, 4.

en la concepción tomista de la Iglesia hay diversos planos y que cabe participar de uno de ellos sin participar de los demás. La Iglesia tiene diversos planos de realización y cabe designar Iglesia sólo por aquel plano en el que su realización es perfecta o cabe también entender por Iglesia, como hacían los Antiguos y santo Tomás, el conjunto de todos esos planos más o menos perfectos de realización del cuerpo místico. La incorporación de los ángeles a este cuerpo místico, por ejemplo, sólo se puede comprender en un plano no perfecto del cuerpo místico.

Todos nosotros recibimos la vida de Cristo, como también los justos del Antiguo Testamento, luego es comprensible que, bajo este aspecto y sólo bajo este aspecto, todos integremos el mismo cuerpo místico, sobre todo, teniendo en cuenta que esta unión a Cristo es la fundamental entre las muchas que pueden analizarse como constitutivas ¹³⁹.

Y no sólo es Cristo, en su singularidad personal, lo que funda esta concepción de la Iglesia universal en el tiempo, sino también la identidad de vida, que de El deriva y que participan los diversos miembros del Antiguo y del Nuevo Testamento, pues los hombres siempre se salvaron por la gracia redentora. (Esta nueva unidad mística ya no puede extenderse a los ángeles). El que en este sentido todos los hombres sean miembros del cuerpo místico se funda «*primo quidem et principaliter in virtute Christi, quae sufficiens est ad salutem totius humani generis*» ¹⁴⁰. Por ello, cualquier hombre a quien haya llegado esta vida, es miembro de este cuerpo místico: «*corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius*» ¹⁴¹.

Ya se ve, por tanto, cómo es posible justificar estas doctrinas de santo Tomás si les damos el alcance que en su exposición y en su mentalidad tiene este cuerpo místico. Este sentido del

139. Que esta es la idea de santo Tomás puede demostrarse también por su concepción de la «*persona mystica*», que atiende, ante todo, a estas relaciones de Cristo a los hombres, como ha demostrado el P. HOFFMANN, *Christus et Ecclesia est una persona mystica*, en «*Ang*» 19 (1942) 213-219. Cf. KOSTER, *Wesen und Natur der Kirche Christi* (Bonn, 1939).

140. III, 8, 3 ad1. Cfr. también In Col. 1, lect. 5: «*Qui est principium, scilicet iustificationis et gratiae in tota Ecclesia, quia etiam in veteri testamento sunt aliqui iustificati per fidem Christi*» (n. 48).

141. III, 8, 3. Lo mismo en III, 8, 2; ib. a. 4c y ad2; a. 6.

cuerpo místico, prescinde de las diferencias temporales, como prescinde de tales diferencias la teología de la capitalidad de Cristo:

«Christus et Ecclesia est una persona mystica, cuius caput est Christus corpus omnes iusti: quilibet autem iustus est quasi membrum huius capitis» ¹⁴².

Por ello, cuando va a proceder a la enumeración de los miembros de este cuerpo místico, no deja de notar él mismo: «Accipiendo generaliter, secundum *totum tempus mundi*» y el aspecto que sólo considera allí es la mayor o menor proximidad a Cristo, cabeza de ese cuerpo místico ¹⁴³.

El sentido corporativo, que santo Tomás da al cuerpo místico es aquí evidente, pues su concepción del cuerpo místico atiende ante todo a la totalidad formada por Cristo y sus miembros: un jefe y unos súbditos.

Santo Tomás se sirvió de la idea corporativa de la Edad Media para dar realce a sus ideas eclesiológicas. La corporación medieval no era otra cosa que un gran sentido social del trabajo común en orden a un bien común propio y en la que lo más importante era la unión de los miembros como tal ¹⁴⁴. La Iglesia es ante todo, el valor trascendente de la unidad cristiana. Y esta unidad es, sobre todo, la unión de Cristo y los cristianos, como en el orden corporativo lo era la de un interés común. Dice muy bien G. de Lagarde: «Pour bien comprendre saint Thomas, il faut se replacer au coeur même de l'ordre corporatif...» ¹⁴⁵. Santo Tomás, precisamente da como razón de la per-

142. In Col. 1 lect. 6 (n. 61).

143. III, 8, 3. «Un chef spirituel, dont l'action utilise la divinité, maîtresse du temps, n' a-t-il pas besoin de situer sa vie á un moment plutôt qu'à un autre. On pourra s'unir au Christ à venir aussi bien qu'au Christ passé...». P. SERTILLANGES, *Le miracle de l'Eglise*, «RevpratAp» 13 (1911) 408.

144. «Est vero corporatio composita ex diversis partibus, et in unum corpus coacta, quarum aliae caput sunt, aliae membra; totum vero simul iunctum corporationem faciunt». Glossarium mediae et infimae latinitatis (Graz, 1954), t. II p. 577.

145. *Individualisme et corporativisme*, en *L'organisation corporative du moyen âge à la fin de l'Ancien Régime* (Louvain, 1937), p. 30. Dice el P. DARQUENNES: «S'appuyant sur le principe que la fin, et donc l'unité de la

tenencia de los ángeles a este cuerpo místico el que participan del mismo bien común, que el nuestro y por ello pertenecen al mismo «cuerpo social» que nosotros:

«Unum autem corpus similitudinarie dicitur una *multitudo ordinata in unum* secundum distinctos actus sive officia. Manifestum est autem quod *ad unum finem*, qui est gloria divinae fruitionis, ordinantur et homines et angeli» ¹⁴⁶.

Aludiendo a este sentido corporativo de la Iglesia, es por el que santo Tomás prueba la necesidad de un amor especial de los cristianos hacia Cristo, pues todo miembro de una sociedad debe amar el bien común, antes que cualquier otro. Ahora bien, en la Iglesia este bien común es el mismo Cristo, en quien está la plenitud de esos bienes que redundan a sus miembros:

«Est autem quoddam bonum commune quod pertinet ad civem... in quantum est civitatis, et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, principale obiectum dilectionis est illud in quo principaliter illum bonum consistit, sicut bonum exercitus in duce, et bonum civitatis in rege...» ¹⁴⁷.

B) LA IGLESIA MILITANTE Y LA IGLESIA PURGANTE Y TRIUNFANTE.

Junto a esta continuidad en los estadios terrenos de la Iglesia, también se afirma en la doctrina de santo Tomás una continuidad entre la Iglesia de este mundo y la Iglesia triunfante y purgante. Conviene ver estos textos por separado para extraer su contenido y medir su valor y la formalidad en que son propuestos, pues evidentemente no puede ser por la misma razón

multitudine humaine correspondent adéquatement à la fin et à l'unité d'un seul homme, il suggère la nécessité de l'organisation..., pour favoriser dans le temps, la réalisation de l'unité transcendente», *La définition de l'Eglise d'après S. Thomas d'Aquin*, en «Etud. présentées à la Comm. inter. des Assemblées d'Etats» (Louvain, 1943) p. 56. Este artículo es un modelo de comprensión de santo Tomás en su mismo ambiente.

146. III, 8, 4.

147.. De car., a. 4 ad2 (Cf. también IV Sent., d. 24 q. 3, a. 2, q. 3.

que por la que se afirma la continuidad entre la Iglesia del Antiguo Testamento y la Iglesia de la nueva Ley. Fundamentalmente todo ello obedecerá al concepto de cuerpo místico ya expuesto, pero este concepto toma aquí especiales modalidades y acentúa formalidades, que no se dejaban ver en el concepto de una Iglesia, que comprende también los justos del Antiguo Testamento.

Ciertamente que la razón de que santo Tomás hable de una Iglesia triunfante no puede ser una mera equivocidad de palabras con lo que llamamos Iglesia, sino una formalidad especial de esta única Iglesia, que hace posible su aplicación a su fase triunfante. El mismo es quien nos advierte contra este equivoco al señalarnos que no existe más que una verdadera Iglesia, como no existe más que una verdadera cabeza y un único cuerpo místico, en cualquiera de las fases en que se encuentre: «*Ecclesia quidem habet duplicem statum, scilicet gratiae in praesenti et gloria in futuro, et est eadem Ecclesia, et Christus est caput secundum utrumque statum: quia primus in gratia et primus in gloria*»¹⁴⁸. Es, por consiguiente, una única Iglesia que se prolonga en el tiempo y entra en la eternidad, si bien este estado definitivo no tenga las mismas características, que las que tiene en su fase terrena: «*incepit ab Abel et durabit usque ad consummationem saeculi. Sed post consummationem saeculi, remanebit in coelo*». Está, al mismo tiempo, en tres lugares: «*habet autem haec Ecclesia, tres partes. Una est in terra, alia est in coelo, tertia est in purgatorio...*»¹⁴⁹.

No cabe la menor duda que esta Iglesia del otro mundo está vinculada y formando un único ser con la Iglesia que lucha en este mundo. Es ésta una perspectiva de la eclesiología que debe tenerse muy en cuenta. No es que la Iglesia terrena sea un campo donde los hombres se ejerciten para hacerse dignos de entrar a formar parte de otro cuerpo místico distinto, sino que es el mismo cuerpo místico al que pertenecen en este mundo el que, por una energía propia, introduce los hombres en este estadio ulterior de la Iglesia. No hay más que un cuerpo místico

148. In Col. 1, lect. 5 (n. 48).

149. Exp. in Symb. a. 9 (n. 982).

de Cristo, si bien los hombres constituyen fases distintas de él y viven con realidades propias a cada estadio.

La mente de santo Tomás sobre este punto, creemos que puede sensibilizarse si nos imaginamos que la Iglesia militante es un camino hacia la patria eterna. Cristo es quien conduce a los hombres por este camino a modo de jefe y es el mismo que preside la fase eterna de la Iglesia, que se caracteriza por una fijación definitiva en el término.

Pero también debe notarse que la fase definitiva de esta Iglesia es también la fase más perfecta de la Iglesia, del mismo modo que el término siempre es más perfecto que el mismo caminar. Santo Tomás nos dirá que esta Iglesia triunfante es la «vera Ecclesia» y le señalará dos propiedades por relación a la nuestra, que estudiaremos por separado: la Iglesia triunfante es, en primer lugar, el ejemplar de la Iglesia militante y es, en segundo lugar, el término final de este estadio militante. Decir que es término final quiere decir que está en la misma línea, aunque en un grado más perfecto.

«...Et hoc non per Ecclesiam terrenam sed coelestem, quia ibi est *vera Ecclesia*, quae est mater nostra, et ad quam tendimus, et a qua nostra Ecclesia militans est *exemplata*» ¹⁵⁰.

La Iglesia triunfante es el ejemplar de la Iglesia militante.

Santo Tomás concibe el paso de un estadio a otro de la Iglesia, como una asunción a un estado más perfecto. La Iglesia militante, en su continuo caminar, se va acercando y haciéndose digna de esta transformación que ya parte de su ser ha recibido: «habet autem haec Ecclesia tres partes».

Al ser esta fase celeste el término final y, por tanto, perfecto de su caminar, es lógico que la Iglesia militante vaya buscando asemejarse cada vez más a esa fase perfecta de su vida, conforme se acerca a ella.

Esta imitación por la que se esfuerza la Iglesia militante es doble: una en su estructura, pues Cristo quiso anticiparnos ya

150. In Eph. 3, lect. 3 (n. 161).

en la tierra algo de lo que constituye la sociedad de los santos, y otra en imitación de la vida santa de aquella Iglesia.

Respecto a la imitación de esta vida santa es evidente que se trata de una continua asimilación a la santidad de la Iglesia celeste, pues mientras la Iglesia peregrine en la tierra, siempre tendrá miembros pecadores. Ya san Agustín había distinguido por esto ambas fases de la Iglesia:

«...Ostendentes divina testimonia consonare, ut et illa quibus commendatur Ecclesia cum malorum commixtione, hoc tempus eius significarent... et illa testimonia quibus commendatur non habere commixtos malos illud eius tempus significarent, qualis venturo saeculo in aeternum futura est... Haec duo tempora Ecclesiae, quae nunc est et qualis erit...» ¹⁵¹. «...Non enim Ecclesia quae nunc habet permixtos malos alienam se dixisse a regno Dei, ubi non erunt mali commixti: sed eandem ipsam unam et sanctam Ecclesiam, nunc esse aliter, tunc aliter esse futuram» ¹⁵².

Cuando santo Tomás nos dice que «Ecclesia militans dicitur regnum coelorum quia ad modum coelestis Ecclesiae est institutum» ¹⁵³, se refiere a la fe formada de Iglesia militante en sí mismo: «fides autem Ecclesiae est fides formata» ¹⁵⁴, pero sabe también que lo propio de esta fase terrena es tener siempre miembros pecadores a los que procura santificar, pero de los que sólo prescindirá cuando entre en su fase definitiva:

«Dicendum quod esse gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimus per Passionem Christi. Unde hoc erit in statu patriae: non autem in statu viae, in quo si dixerimus quia peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus. Sunt tamen quaedam, scilicet mortalia, quibus carent illi qui sunt membra Christi per actualem unionem caritatis» ¹⁵⁵.

151. *Brev. col. cum donatistis*, 3, 8, PL 36, 632.

152. *Ib.* 3, 10, PL 36, 635.

153. In *Mtt.* 3, lect. 1 (n. 250).

154. *II-II*, 1, 9 ad3.

En virtud de esta continua asimilación a la fase última, es por lo que santo Tomás pensaba que, dentro del cuerpo místico, no están en la misma situación el pecador que el justificado, pues el uno se halla más próximo que el otro respecto a la Iglesia triunfante, «*quae vera Ecclesia est*», aunque el pecador es todavía miembro: «*...ut scilicet per fidem homo assequatur vitam gratiae*» ¹⁵⁶.

Pero como nosotros no conocemos directamente la Iglesia triunfante como conocemos la Iglesia militante y ésta, como sabemos, tiende a asemejarse a aquélla, podemos, bajo este punto de vista, decir que la fase terrena es imagen o figura de la fase definitiva:

«*Ut enim Dionysius dicit, status Ecclesiae medius est inter statum synagogae et statum Ecclesiae triumphantis. Vetus ergo testamentum novi fuit figura: *vetus simul et novum figura sunt coelestium**» ¹⁵⁷.

Y, en segundo lugar, la Iglesia militante imita también la estructura de la Iglesia triunfante. Veamos esto un poco más detenidamente.

Ante todo, la Iglesia triunfante es un cuerpo formado por los santos y Cristo como cabeza. Santo Tomás aquí procura desarrollar la doctrina paulina de Cristo glorificado, cabeza de los santos. Y este Cristo, que es cabeza de los bienaventurados, es también cabeza de quienes peregrinan en la tierra. En virtud de esta identidad de cabeza, vendrá a establecerse un único cuerpo en los dos estadios de la Iglesia, pues en ambos casos se trata de la misma vida, aunque participada en grados diversos, de un modo incoativo en la fase terrena y de un modo per-

155. III, 8, 3 ad2. A cerca de esta anticipación en la tierra del reino de los cielos puede verse san Agustín: *Enarr.* in Ps. 26, 2 PL. 36, 205; *Ad don. Liber unus*, c. 8-10, PL 41, 658...

156. Ib. «Der höchste vollkommenste Grad der Einverleibung in Christus umfasst jene Glieder, die Christus unwandelbar und untrennbar angehören, mag ihnen die beseligende Auschauung Gottes bereits zuteil geworden sein oder nicht». KAEPELLI, *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin von Corpus Christi mysticum*, (Freiburg, 1931) 116.

157. Qdlibto. 7, a. 15.

fecto en la gloria. Pero siempre tendremos la única cabeza mística, que continuamente solicita los miembros a una mayor incorporación consigo. De ahí que al estructurar los miembros del cuerpo místico sólo se establece una diferencia de grado entre quienes están unidos a Cristo por la gloria y quienes lo están por la gracia. Y entre ambas uniones la más perfecta es la de la gloria: «Primo enim et *principaliter* est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam» ¹⁵⁸.

Por tanto, de nuevo aquí nos encontramos que Cristo es quien realiza en última instancia esa unidad del cuerpo místico entre la tierra y el cielo como la hacía entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. La eclesiología de santo Tomás es una eclesiología con un marcado acento cristológico:

«Ecclesia quidem habet duplicem statum, scilicet gratiae in praesenti et gloriae in futuro, et est *eadem Ecclesia*, et *Christus est caput secundum utrumque statum*: quia primus in gratia et primus in gloria...» ¹⁵⁹.

«Ecclesia secundum statum viae est congregatio fidelium, sed secundum statum patriae est congregatio comprehendentium. Christus autem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Et ideo, non solum fidelium, sed etiam comprehendentium est caput, utpote plenissime habens gratiam et gloriam» ¹⁶⁰.

No hay más que un cuerpo místico, como no hay más que una cabeza y sólo un Redentor y sólo una vida divina participada en la tierra o en el cielo. La visión de santo Tomás es absolutamente unitaria a este respecto, como lo es respecto de toda la economía de la salvación. Cristo congrega en torno a sí estas fases distintas del cuerpo místico y, debido a ello, no hay más que «una Ecclesia», si bien en todos los demás aspectos se estructuran de modo distinto ambos estadios, pero respecto a

158. III, 8, 3.

159. In 'Col. 1, lect. 5 (n. 48).

160. III, 8, 4 ad2. Y en el Com. a la Epístola a los Efesios se refiere a la capitalidad de Cristo sobre la Iglesia: «tam militantem, quae est hominum in praesenti viventium, quam triumphantem, quae est ex hominibus et angelis in patria» (c. 1, lect. 8, n. 69).

Cristo —fuente principal del cuerpo místico—, es un solo cuerpo místico.

Y, como según la concepción tomista, la ley del Nuevo Testamento es sobre todo «*lex gratiae*», de ahí que la fase actual de la Iglesia está más próxima a su verdadero término que lo estaba en el Antiguo Testamento. «*Ut scilicet habeatis societatem ad Christum, et in praesenti per similitudinem gratiae ...et in futuro per participationem gloriae*» ¹⁶¹.

Notemos, finalmente, que al menos una vez, que nosotros sepamos, santo Tomás toma argumento de esta ejemplaridad de la Iglesia celeste por respecto a la militante para proponernos una doctrina eclesiológica. Es hablando del primado del Papa:

«*Ecclesia militans ex triumphali Ecclesia per similitudinem derivatur. In triumphanti autem Ecclesia unus praesidet, qui etiam praesidet in toto universo, scilicet Deus. Ergo et in Ecclesia militanti unus est qui praesidet universis*» ¹⁶².

Pero la Iglesia militante no sólo tiene de común con la Iglesia triunfante el tener una misma cabeza, que gobierna ambas a la vez, sino que también ambas coinciden en ser un «cuerpo organizado», si bien las leyes y estructuras en ambos casos sean distintos.

El que esta organicidad es esencial a la Iglesia militante ya lo hemos probado al estudiar los elementos de este cuerpo místico por comparación al cuerpo físico humano.

Pero también este elemento persistirá de algún modo en la fase última de la Iglesia. Allí no habrá una multitud en el sentido social de esta palabra, sino una verdadera «*societas sanctorum*». Para santo Tomás esta organización viene postulada por la misma perfección de aquel estado glorioso: «*ad hoc quod cor-*

161. In I Cor. 1, lect. 1 (n. 18). Cfr. también In Rom, 8, lect. 3 (n. 648). Dice el P. MURA: «La phase terrestre de l'Eglise et notre vie mortelle en ce monde ne sont donc qu'une attente du grand jour de l'éternité. Tout ici-bas n'a qu'un caractère transitoire... Nous serons couronnés d'une même gloire avec le Christ, parce que sa filiation divine à Lui nous a été communiquée». *Le corps mystique...* (Paris, 1934) 407 y 413.

162. Contra Gentes, 4, 76.

pus Ecclesiae sit perfectum...»; «ad dignitatem et pulchritudinem Ecclesiae...» ¹⁶³.

Ciertamente que las estructuras orgánicas de nuestro estadio terreno desaparecerán en esta Iglesia celeste, pero también allí habrá una comunidad. Los ángeles ya no cumplirán oficios respecto a los hombres y sin embargo permanecerán los órdenes angélicos, no en lo que tienen de relación a los hombres sino en lo que tienen de proximidad a Dios: «secundum quod convenit in ultima finis consecutione» ¹⁶⁴. Pero también los hombres constituirán un todo orgánico a la par de los ángeles de tal modo que ya «non erunt duo societates hominum et angelorum sed una» ¹⁶⁵.

Esta organicidad atendiendo exclusivamente a las estructuras de la gracia es propia de la fase celeste de la Iglesia. La Iglesia militante no está organizada así, sin embargo excepcionalmente hay aquí cosas propias de la fase celeste: «Per templum (significatur) Ecclesia militans, quae plena est miraculis, vel angelorum agminibus, quasi custodibus» ¹⁶⁶.

Para santo Tomás, por tanto, no hay más que un cuerpo místico, una única Iglesia: «Ratio autem figuralis esse potest quia per hoc significatur unitas Ecclesiae, vel militantis vel triumphantis...» ¹⁶⁷. Ciertamente que la estructura de ambas es distinta, pero aun bajo este aspecto cabe hablar de una «figura» de la Iglesia militante respecto a la triunfante:

«Sicut se habet nostra hierarchia vel Ecclesia ad coelestem, ita hierarchia veteris legis ad nostram; unde sicut vetus hierarchia erat via ad nostram et significabat eam, et propter hoc, veniente nova, vetus assumpta est in illam et ad ordinem eius ita etiam nostra hierarchia est in via in coelestem, et signum eius; unde in patria non erit alia

163. II-II, 183, 2.

164. I, 108, 7.

165. I, 108, 8. «Sed cum ex hominibus et angelis futura sit una Ecclesia et una hierarchia...», II Sent., d. 9, q. 1 a. 8c.

166. In Is. 6, lect. 1.

167. I-II, 102, 4 ad3.

hierarchia hominum et angelorum, sed una et aedem, et homines in ordines angelorum distribuentur» ¹⁶⁸.

Este es el sentido profundamente teológico que tiene la «ejemplaridad» de la Iglesia triunfante respecto a la militante, no sólo en el sentido de que allí hay una sola cabeza, sino también en el sentido de que hay un verdadero cuerpo orgánico ¹⁶⁹.

La Iglesia triunfante es el término final de la Iglesia militante.

Entre los principios de unidad de este cuerpo místico, santo Tomás, enumera un único fin común: «Quarto, in Ecclesia est *idem finis*, qui est Deus» ¹⁷⁰; «unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata *in unum*» ¹⁷¹; «ad *unum finem*, qui est gloria divina ordinantur et homines et angeli» ¹⁷².

Teniendo esto en cuenta no nos extraña la doctrina de santo Tomás, que incorpora la Iglesia militante a la Iglesia triunfante, que es el fin de este estadio militante, del mismo modo que los medios se incorporan al fin al que se ordenan. En esto el cuerpo místico se asemeja más a una ciudad en busca de su bien común, que a un cuerpo humano, que no se ordena a ningún fin ulterior.

En la eclesiología de santo Tomás, el fin de la Iglesia es hacer llegar a todos los hombres los frutos de la Redención. El término de esta misión no supondrá la muerte de la Iglesia, sino el comienzo de su nueva fase eterna. Hay, por consiguiente, una verdadera continuidad entre ambos estadios, como lo hay entre el caminar y el término al que nos dirigimos. La tendencia de la Iglesia militante hacia la triunfante es la tendencia hacia la

168. II Sent., d. 9. q. 1 a. 8 ad4.

169. En virtud de esta necesaria tendencia de la Iglesia militante hacia su término deduce santo Tomás la conveniencia de que quienes ocupan un puesto preemiente en la Iglesia sean también más perfectos. Cfr. CONGAR, *Chrétiens désunis*. (Paris, 1937) p. 97, n. 1.

170. In Eph. 4, lect. 2 (n. 201).

171. III, 8, 4.

172. III, 8, 4. Cfr. DARQUENNES, *Het "bonum commune" van der Kerk volgens sint Thomas*, (con un resumen en francés), en «Rechtskundig Tijdschrift voor België» 36 (1941) 341-364; y ANGER, *La doctrine...*, p. 41 ss.

perfección de su ser ¹⁷³. Cuando este caminar llegue a su término, entonces la Iglesia militante «transfertur in coelos» ¹⁷⁴.

Por tanto, las relaciones entre ambas fases de la Iglesia pueden muy bien ser descritas como un continuo caminar de la Iglesia militante hacia su término o fin, que es la Iglesia triunfante. La fase purgante de la Iglesia, a su vez, hay que encuadrarla en este caminar hacia su último fin, respecto del cual se hallan más próximos que nosotros, pero todavía no han llegado a su estadio definitivo. A su vez, nuestra fase supone una mayor proximidad a aquella Iglesia celeste, que la del estadio preparatorio o figurativo del Antiguo Testamento:

«Nullus autem status praesentis vitae potest esse perfectior quam status novae legis. Nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit...» ¹⁷⁵.

Todo lo que Cristo donó a su Iglesia tiene por fin el atraer los hombres hacia esa plenitud de vida, que se da cuando todos estemos unidos de un modo indefectible con nuestra cabeza en el estadio último de este cuerpo místico, en una Iglesia, «quae vera Ecclesia et mater nostra est».

«In utraque (in ecclesia militanti et triumphanti) est ubertas donorum Dei; sed in hac Ecclesia est imperfecta abundantia, sed in alia est perfectissima abundantia omnium bonorum» ¹⁷⁶.

Son las mismas las realidades que fundan este cuerpo místico en sus dos estadios, pero aquí están ocultas en velos, mientras en el nuevo estadio de la Iglesia serán vistas cara a cara.

173. Nada obsta contra esto el que la fe, por la que se constituye el cuerpo místico, según veremos, desaparezca en el cielo, pues más bien será paso de lo imperfecto a lo perfecto ya que el objeto conocido permanecerá el mismo: I-II, 67, 3 ad2; I, 12, 7 ad1; I-II, 4, 3.

174. In Ps. David, 35, 4.

175. I-II, 106, 4.

176. In Ps. 35, 4. En el contexto esta abundancia se entiende «inquantum supra omnem mensuram meriti desideria implentur».

Santo Tomás acentúa siempre todos los aspectos que puedan servir a concebir estos dos estadios de la Iglesia como un único cuerpo místico, que se prolonga en el cielo, pero fundamentalmente permanece el mismo. Conoce todas las diferencias institucionales de ambas fases y, sin embargo, siempre se le ve preocupado por afirmar su continuidad. Para él la Iglesia militante es una «inchoatio» de la Iglesia triunfante: «Per interiorius vero tabernaculum significatur... status spiritualis novae legis, qui est quaedam inchoatio futurae gloriae» ¹⁷⁷. Otras veces dice que la Iglesia presente es la puerta para entrar en la Iglesia celeste: «Domus spiritualis Dei est Ecclesia militans... Alia est Ecclesia triumphans... De utraque ergo potest hoc intelligi, quia haec domus *via* est ad illam et *porta* eius... Qui ergo usque in finem habitat in ea, id est, in ista Ecclesia, habitabit in illa in perpetuum» ¹⁷⁸.

Si ahora nos preguntamos por el modo cómo se efectúa esta tendencia de la Iglesia militante hacia la Iglesia triunfante, es lógico que sea por medios proporcionados a nuestro estado, es decir, por símbolos o sacramentos y gobernados por vicarios de esa capitalidad de Cristo que nos conduzcan al término, no como individuos, sino formando una Iglesia, que desembocará en la Iglesia celeste.

«Ad societatem corporis mystici pertinent quidem et homines per fidem, angeli autem per manifestam visionem. Sacramenta autem proportionantur fidei, per quam veritas videtur in speculo et in aenigmate. Et ideo hic proprie loquendo non angelis, sed hominibus proprie convenit manducare spiritualiter hoc sacramentum...» ¹⁷⁹.

Y lo mismo podríamos decir de todas las demás cosas, que integran lo propio de la Iglesia militante. Todas ellas son for-

177. I-II, 102, 4 ad4.

178. In Ps. 26, 4.

179. III, 80, 2 ad2. Respecto a este valor de los sacramentos, véase: De Ver. q. 17, a. 4; ib. q. 18, a. 5; CG 4, 56; III Sent., d. 34 q. 1 q1a. 1; ib. d. 35 q. 2 a. 1 q1a 2c y ad2.

mas de la única Iglesia en su fase terrena, adaptadas, por tanto, a nuestra condición de viadores ¹⁸⁰.

El cuerpo místico será único, pues única es la sociedad que los hombres forman con Cristo, sea en la tierra, sea en el cielo. En todos habita Cristo y con todos forma un único cuerpo, que debe pasar por la frase terrena antes de conseguir el grado supremo de incorporación a Cristo, cuál se da en aquéllos que «actu uniuntur sibi per gloriam».

La Iglesia militante cobra todo su valor en esta perspectiva de santo Tomás y no se reduce sólo a una palabra vacía de sentido, sino que se le da todo el sentido que corresponde a una Iglesia de miembros viadores, caminando hacia la Iglesia celeste, que es el verdadero término de esta fase terrena. Cristo es el centro de todo este cuerpo místico y en quien queden unidos todos estos miembros que, si bien incorporados a El en condiciones bien diversas, forman con El un solo cuerpo místico, pues todos están incorporados a El, sea por la fe o sea por el gozo de la gloria: «...In quibusdam vero per fidem, in quibusdam vero per fruitionem perfectam» ¹⁸¹.

(Continuará).

FR. ANTONIO OSUNA, O. P.

180. Cf. P. CONGAR, *Chrétiens desunis...*, p. 83.

181. In Io, 14, lect. 1 (n. 1853).

La causalidad del bien conocido en el amor y el supuesto intelectualismo exagerado del Card. Cayetano

Al estudiar el influjo causal del fin en las acciones y en las cosas efectuadas se insiste con preferencia —a veces con exclusividad— en el aspecto formal de la causalidad final, es decir, en su función especificadora, descuidando su aspecto dinámico. Ni siquiera la función especificadora adquiere todo su realismo causal.

Como es sabido, se distingue un doble motivo del obrar: uno *quoad exercitium* y otro *quoad specificationem*: uno dará el ejercicio o existencia de la acción; otro dará la determinación específica o esencia de la misma. En la obra humana el ejercicio o existencia tiene su principio o motivo propio en la voluntad libre; la determinación específica o esencia la tiene en el entendimiento que presenta el fin: en el *finis intentus*, en el fin conocido.

Santo Tomás nos dejó una explicación acabada de esta doble motivación al hablar del amor primordial, raíz de toda la vida humana:

«Dicendum quod in tantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura: oportet enim ut id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid quod est actu; et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo, quantum ad agere et non agere; alio modo, quantum ad agere hoc vel illud. Sicut visus quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo: scilicet quantum ad exercitium

vel usum actus; et quantum ad determinationem actus» (I-II, 9, 1).

No pretendo traer a estas páginas todo lo que de *motivo voluntatis* se suele tratar en las clases de Teología. He podido observar que en la gran mayoría de los expositores de la Suma quedan preteridos, si no negados, aspectos importantes en la cuestión, de que se dolerá luego la solución a problemas más derivados. Vamos a subrayarlos en santo Tomás.

I

MOCION EXISTENCIAL DEL BIEN CONOCIDO

Con este enunciado se quiere responder al problema siguiente: La causalidad del bien conocido sobre el agente, y consiguiendo sobre la acción y su resultado, ¿es puramente formal, especificadora; influye solamente sobre la esencia o modo de ser específico de la acción, o influye también sobre la misma existencia de la acción, sobre la realización?

El problema se ha planteado muchas veces en el curso de la historia en otra forma parecida, aunque no de idéntico sentido: Si las apreciaciones del entendimiento práctico influyen *eficientemente* en la acción voluntaria o no. Es el problema del voluntarismo y del intelectualismo exagerado que no ha dejado de preocupar un solo momento a la filosofía occidental. Si el entendimiento (o fin conocido) influye eficientemente sobre la voluntad y la mueve eficientemente a querer, se sigue —dicen, a una, los voluntaristas y los intelectualistas moderados en sus diversas formas— la negación de la autonomía de la voluntad en sus elecciones; se sigue irremediabilmente la negación de la libertad psicológica.

En buen tomismo y en verdad creo que se debe decir lo siguiente:

1. *El bien conocido influye no solamente en la especificación de la acción, sino también en su ejercicio; no solamente en su esencia, sino también en su existencia.*

Dos razones, una de orden metafísico, otra de orden psicológico.

Primera: El ejercicio o existencia de la acción voluntaria depende, como de su fuente propia e inmediata, de su causa eficiente que es la voluntad, o —mejor— el hombre por medio de la voluntad. Ahora bien, la misma causa eficiente en cuanto tal, es decir, en cuanto principio de su ejercicio o de la existencia de sus actos, está dependiendo realmente del fin, que es la primera de las causas y, por tanto, causa de la misma causalidad eficiente en cuanto tal. Luego la acción depende existencialmente del fin, como de él depende el agente en cuanto tal.

En otros términos, la voluntad humana necesita y espera la llamada del bien (real o aparente) no solamente para obrar esto o lo otro (especificación de la acción), sino también y ante todo para obrar sencillamente o salir de la inacción (ejercicio). La presencia del fin es la razón de que la voluntad obre; es causa de su eficiencia.

Santo Tomás es bien explícito: "*Finis dicitur causa efficiens, cum efficiens non operetur nisi per intentionem finis... Finis autem non est causa illius quod est efficiens, sed est causa ut efficiens sit efficiens... Unde finis est causa causalitatis efficiens, quia facit efficiens esse efficiens*" ¹.

No hay inconveniente en afirmar que el bien conocido *mueve a la voluntad a obrar*: «*Finis dicitur efficere movendo efficientem*» ². «*Aliquid agere dicitur tripliciter... Alio modo dicitur aliquid agere effective, sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo per modum causae finalis, sicut finis dicitur efficere movendo efficientem*» ³. Y más adelante: «*Tam finis quam efficiens movere dicuntur, sed diversimode cum in qualibet actione duo considerentur: scilicet agens et ratio agendi; ut in calefactione ignis est agens, et ratio agendi calor. In movendo*

1. *De principiis naturae*, cap. 4, n. 356. Ed. Spiazzi-Marietti, 1954. Cf. et V *Metaphys.*, lec. 2, n. 775, Ed. Spiazzi-Marietti, 1950; I-II, 1, 2.

2. I, 48, 1 ad 4.

3. I, 48, 1 ad 4.

dicatur finis movere sicut ratio movendi; sed efficiens sicut agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit» ⁴.

Es el realismo y prioridad de la causalidad final vistos en el obrar humano. En el Comentario a la Física de Aristóteles los extiende tanto al *esse* como al *fieri* de las cosas: «Causae autem dicuntur ex quibus aliqua dependent secundum suum esse vel fieri... Per causam autem videtur intelligere causas *formales et finales*, a quibus maxime dependent res secundum suum esse et fieri» ⁵.

Es la metafísica de la causalidad final, que no admite excepciones: «Finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis» ⁶; «dicatur causa causarum, quia a causa finali omnes aliae causae recipiunt quod sint causae» ⁷. Y con esto queda advertido que cuando se califica a la moción del bien de moción *metafórica* (ya Aristóteles) o moción *moral* (en el siglo xvi) el sentido de estos términos no es —o no debe ser— disminuir o negar el realismo de su influjo en la acción, sino para distinguirlo sencillamente del influjo de la causa eficiente, a cuyo concepto se restringe el término *moción* ⁸. Báñez había hecho ya esta precisión: "*Quamvis finis metaphorice moveat, tamen realiter causat et realiter finalizat actionem agentis vel effectum illius ordinatum ad finem*" ⁹. Es decir, la metáfora es respecto de la moción eficiente, no respecto de la causalidad.

Segunda: Por introspección sabemos muy bien que cuando queremos y elegimos una cosa (fin), este fin o bien influye no solamente sobre la determinación o especificación de nuestro querer (esto y no aquello ni lo otro), sino también sobre el mismo querer y elegir: un bien que nos complace nos solicita no solamente en el sentido de predilección, de orientarnos a él y no a otro, sino también en el sentido de tendencia: de conseguir-

4. *De veritate*, 22, 12.

5. *In I Physic.*, lec. 1, n. 5. Ed. Maggiolo-Marietti, 1954.

6. *De principiis naturae*, I, c.

7. *De veritate*, 28, 7.

8. *In I Physic.*, lec. 1, n. 5.

9. *In I Partem*, q. 80, a. 2, dub. 1, decisio auctoris, nota 3. Es lo mismo que había dicho Aristóteles más brevemente: "*Finis movet quamvis non effective*" (*De generatione*, L. II, c. 9. Ed. F. Didot, 2, 463).

lo realmente, de movernos hacia él, es decir, de operación; libremente, si se trata de un bien limitado en sí o en su consecución; necesariamente, si se trata del bien absoluto y asequible con plenitud (visión beatífica).

2. *De que el bien conocido influya realmente sobre la existencia de la acción no se sigue que el entendimiento, o el mismo fin conocido, influya sobre la voluntad y su acto en el género de causalidad eficiente.*

Y es porque este influjo real del fin sobre la existencia de la acción se explica perfectamente en virtud de su propia causalidad final, adecuadamente entendida. El fin atrae existencialmente, mueve *finaliter* hacia su posesión, y no solamente discrimina o especifica los movimientos. Es decir, el aspecto de especificación no absorbe el aspecto de finalidad, de término de una acción *existente* o motivo objetivo de ella.

En otros términos: el fin mueve existencialmente en cuanto que su bondad es la razón de ser o de existir del querer de la voluntad. No admitimos que el fin, o el entendimiento que lo presenta, cause eficientemente la volición (ni como causa total ni como causa parcial o concausa eficiente); su causalidad no es la eficiente, sino la final: su influjo consiste en ser apetecido y deseado ¹⁰. Pero por ser el fin la razón de ser de la misma causalidad eficiente, todo lo que ésta produzca (acción existente) está pendiendo realmente del fin. En terminología escolástica diríamos que el fin no es *causa quae agit* (la eficiente), sino *causa qua agens agit* (la final), *tum quoad specificationem tum quoad exercitium*.

Por eso, de que el fin influya realmente en la existencia o ejercicio del querer, no se sigue que influya en el género de causalidad eficiente y disminuya o anule la autonomía de la voluntad en el ejercicio de la libertad. Sabemos que la libertad creada no es totalmente autárquica; se realiza dentro de muchas limitaciones y dependencias; inmanentes y transcendentales: presupone la apetición radical del fin y la facultad de discerni-

10. «Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari» (*De Verit.*, 22, 2).

miento y determinación (muchas veces impedidas de hecho); la moción de Dios, y la presencia de un bien real o aparente; cualquiera que sea la explicación de todo ello.

Y así como la intrinsecidad y voluntariedad de nuestras acciones es compatible con la premoción de Dios, por ser de otro orden, transcendente ¹¹, de modo parecido es compatible con la moción o influjo real del bien conocido, que es de otro género de causalidad ¹².

A mi modo de ver, muchos de los Comentaristas, al insistir exclusivamente en la función especificadora del fin sobre la acción, olvidando la función finalizante en cuanto tal del mismo, donde está la razón de existir de la misma acción, han mutilado la doctrina de santo Tomás en esta cuestión, y tal vez haya sido esto la causa de la reacción de Cayetano, poco cuidada en la expresión, por lo que se le ha tildado de «intelectualista exagerado». Oigamos a *Capreolo*, a quien sigue un gran número de tomistas posteriores hasta nuestros días:

«Positio nostra non tenet quod objectum cognitum, aut ejus cognitio, aut ipse intellectus, sit causa productiva totalis, aut partialis actus voluntatis; sed solum quod intellectus per suum actum movet voluntatem quoad specificationem vel determina-

11. «Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut *causa quaedam profundens totum ens et omnes ejus differentias*. Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium; et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus enim, quos voluit necessarios esse, disposuit causas necessarias; ad effectus autem, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, idest potentes deficere. Et secundum harum conditionem causarum, effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes, quamvis *omnes dependeant a voluntate divina, sicut a prima causa, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae*» (In *I Perihermeneias*, lec. 14, n. 197, Ed. Spiazzi-Marietti, 1955). Cf. et I-II, 6, 1 ad 3; 10, 4.

12. «Dicendum quod non omne principium est principium primum. Licet ergo de ratione voluntarii sit quod principium ejus sit intra, non tamen est contra rationem voluntarii quod principium intrinsecum causetur vel moveatur ab exteriori principio: quia non est de ratione voluntarii quod principium intrinsecum sit principium primum... Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva et appetitiva, est *primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ad aliquo exteriori secundum alias species motus*» (I-II, 6, 1 ad 1).

tionem actus, per modum causae finalis vel formalis». Más abajo completa el pensamiento: «Objectum voluntatis in esse cognito, vel ipsa cognitio intellectus, aut etiam ipse intellectus non movet voluntatem per modum causae efficientis, sed per modum finis. Ipse autem finis non movet ut agens, sed ut ratio agendi, habet esse intentionale et non naturale. Quae quidem ratio agendi, ideo ratio dicitur agendi, quia dat speciem actui, et non ideo quia sit aliquo modo activa, nec actus elicitiva; et in hoc differt a ratione agendi quae habet esse naturale, sicut calor in igne: quia calor sic est ratio agendi ipsi igni, quod non solum dat speciem actui, puta calefactioni, verum etiam est forma activa, et quodammodo elicitiva actus, et principium quo activum; non sic est de fine, ut dictum est»¹³.

Es verdad que el entendimiento no mueve a la voluntad en el género de causalidad eficiente. Santo Tomás lo enseñó muchas veces¹⁴. Pero de que no mueva en el género de causalidad eficiente no se sigue que no influya más que en la especificación de acción. Mueve —dicen— *quoad specificationem*, en el género de causalidad formal, y solamente *quoad specificationem*. Cierto lo que se afirma, y falso lo que se niega. De que no mueve eficientemente¹⁵, no se sigue que no mueva (=influya causalmente) en el ejercicio o existencia de la acción. Para ello no necesita desbordar los límites de su propia causalidad final.

La posición de santo Tomás era más completa, comprensiva de ambos aspectos.

En el artículo primero de la cuestión nona de la *Prima Secundae*, del que hemos visto parte al principio, al señalar los dos motivos de toda acción voluntaria —*quoad exercitium et quoad specificationem*—, y al atribuir al sujeto o voluntad pro-

13. *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, II Sent., d. 25, q. 1, a. 3, *ad primum arg. Scoti*. Ed. Paban-Pègues, t. IV., p. 340.

14. V. gr.: «Movere per modum causae agentis est voluntatis et non intellectus» (*De Verit.*, 22, 12); «quamvis intellectus non secundum modum causae efficientis et moventis, sed secundum modum causae finalis moveat voluntatem, proponendo sibi suum objectum, quod est finis» (I C. G., 72); etc.

15. Usamos este término, aquí y en todo el trabajo, en el sentido técnico, filosófico, más restringido que el vulgar.

pia la moción de ejercicio, termina por resolverla en la del objeto o fin:

«Indiget igitur movente quantum ad duo: scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens. Aliud autem est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus. *Motio autem ipsius subjecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem*, ut supra ostensum est, *principium hujus motionis est ex fine*».

En la *Q. D. De malo*, tratando de la elección, escribe: «Est autem considerandum quod in rebus naturalibus specificatio quidem actus est ex forma; ipsum autem exercitium est ab agente, quod causat ipsam motionem. Movens autem agit propter finem. Unde relinquitur quod *primum principium motionis quantum ad exercitium actus, sit ex fine*»¹⁶.

Por consiguiente, tan tomista es la tesis de que el fin no mueve en el género de causalidad eficiente, como la tesis de que el fin es causa de la existencia o ejercicio del acto voluntario. Santo Tomás ha concretado expresamente la doctrina metafísica del dinamismo causal del fin al orden sicológico del amor y de la elección.

Aún más: para santo Tomás, el aspecto dinámico o de ejercicio del fin, es más fundamental que el aspecto de especificación, como es más fundamental y más extensa la libertad de ejercicio o contradicción que la libertad de especificación o contrariedad. De aquí que en la primera cuestión de la I-II, en el comienzo del tratado del fin de la vida humana, el primer problema a resolver es *si el hombre obra por un fin* (aa. 1, 2), y, esto supuesto, se interroga ulteriormente *si el fin especifica a la acción humana* (a. 3).

La razón de este orden del articulado no pasó inadvertida al mejor comentarista de esta cuestión, S. Ramírez, y la pone de relieve al pasar del artículo segundo al tercero: «Postquam ergo in duobus articulis praecedentibus vidimus quod finis erat causa causalitatis efficientis actus humani, a qua efficienti cau-

16. *De malo*, art. 6.

salitate, prout actu causanti, actus humanus habet *existentiam* —et ita *finis* est causa existentiae actus humani, non quidem ut causa *quae* producit existentiam eius, sed ut *ratio* et causa *qua* ipsa propria causa efficiens actus humani eum in esse producit— consequenter videndum est an etiam finis sit causa eiusdem actus quantum ad eius *specificationem* seu quantum ad eius *essentiam*»¹⁷.

He querido subrayar, en primer lugar, el realismo dinámico de la causalidad del fin en el querer, que es fundamental, y que en los escritores escolásticos —que por otra parte son los grandes mantenedores de la filosofía de la finalidad— no suele aparecer en todo su relieve, quizá por un infundado miedo a comprometer con ello el hecho de la libertad.

II

INTRINSECIDAD DE LA MOCION OBJETIVA Y ESPECIFICADORA DEL BIEN

Que el fin o bien conocido mueva a la voluntad en el género de *causalidad formal*, no se discute en la filosofía escolástica, y creemos que es indiscutible mientras se dé por supuesto que mueve *quoad specificationem*. En rigor, lo que *especifica* forzosamente *informa*. La especificación es uno de los modos análogos del concepto «información»¹⁸. Por eso todo lo

17. De hominis beatitudine, I, p. 251.

18. El término «forma» sirve para expresar, en la obra de santo Tomás, los siguientes conceptos:

- 1) La forma sustancial, parte integrante de la esencia corpórea.
- 2) La figura propia de cada especie, que es signo o expresión de la forma sustancial.
- 3) La esencia o todo sustancial, como contrapuesta a los elementos individuates extraesenciales.
- 4) El todo, sustancial o accidental, como contrapuesto a cada una de las partes.
- 5) Todo lo que completa, perfecciona o actualiza a una cosa, aunque sea accidental, tanto de orden estático como de orden dinámico.
- 6) La causa ejemplar.
- 7) Todo lo que fundamenta la denominación extrínseca de una cosa, por concomitancia, causalidad, efectividad, etc.

que especifica, informa, aunque no todo lo que informa especifique. La especie ontológica (sustancial o accidental, estática o dinámica) resulta de la actuación de la *forma* o *cuasi-forma constitutiva* sobre la materia o cuasi-materia esencial¹⁹. Especificación y constitución esencial es realmente lo mismo.

Y el bien conocido *especifica* a la voluntad y a todos sus actos, por ser su objeto formal. No insistiremos en esto, por ser uno de los principios más básicos e inconcusos del sistema aristotélico-tomista: las facultades, los hábitos operativos y los actos se especifican por sus propios objetos formales, a los cuales dicen relación transcendental o esencial. «Omne enim cuius esse non est nisi propter finem aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine ad quem ordinatur»²⁰.

Partimos de este supuesto para indagar ulteriormente la naturaleza de esta información especificadora del bien sobre la voluntad. Se trata indudablemente de un influjo causal. ¿Es causa formal intrínseca o causa formal extrínseca, ejemplar? Son los dos modos de la causalidad formal reconocidos por Aristóteles, santo Tomás y los escolásticos en general²¹.

Santo Tomás, en el artículo primero de la cuestión nona de la *Prima Secundae*, ya citado, que tomamos de base en este

19. Santo Tomás repite infinidad de veces que la *forma* es lo que especifica o constituye en especie a las cosas. Cf., v. gr. I, 5, 5; 44, 2; 76, 5; I-II, 63, 1; II *Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4; d. 32, q. 2, a. 3, ad 1; II *Metaphysic.*, lec. 4, n. 320; V, lec. 5, n. 820; VII, lec. 3, n. 1725; X, lec. II, n. 2133; I *Periher.*, lec. 8, n. 96, ed. cit.; *De natura materiae*, c. 3, n. 377, ed. Spiazzi-Marietti, 1954; *De instantibus*, c. I, n. 317; *De ente et essentia*, c. 3; *De divinis nominibus*, c. 2, lec. 5; *Super Phil.*, c. 2, lec. 2.

En el orden lógico es la forma lógica o diferencia específica —que se toma de la forma ontológica— lo que constituye la especie lógica, al determinar al género que se toma de la materia. Cf. V *Metaphysic.*, lec. 7, nn. 862-863; *De ente et essentia*, cap. 3; I *Periher.* lec. 8, n. 97; *De Trinitate*, q. 4, a. 2; *De substantiis separatis*, c. 4; II *C. G.*, 95; II *Sent.*, d. 3, q. 1, a. 5.

20. *De veritate*, 15, 2. Cf. In II *De anima*, lec. 6, n. 305, ed. Pirotta-Marietti, 1948.

21. «Alio autem modo dicitur causa, species et exemplum, id est exemplar; et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem. Uno modo sicut forma intrínseca rei; et haec dicitur species. Alio modo sicut extrínseca a re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur; et secundum hoc, exemplar rei dicitur forma» (In V *Metaphysic.*, lec. 2, n. 764).

comentario, dice que el bien conocido especifica al acto de la voluntad *ad modum principii formalis* ²².

¿Qué quiere decir santo Tomás con ello? ¿Que no es una causalidad formal propiamente dicha, sino que se le parece? ¿O que no se trata de una causa formal intrínseca, sino de una causa formal extrínseca o ejemplar?

Cayetano ha entendido a santo Tomás en este último sentido: «Procul dubio auctor intendit quod objectum movet in genere causae formalis, alioquin nihil concluderet. Sed *non dixit absolute quod movet ut principium formale, ut insinueret quod non est principium formale intrinsecum, sed extrinsecum; non tamen separatum, ut idea, sed conjunctum... Objectum enim est velut extrinseca forma actus*» ²³.

En este punto Cayetano representa la opinión casi unánime de los Comentaristas clásicos ²⁴. Incluso Báñez, que, a mi entender, dio expresión exacta al pensamiento de santo Tomás, transige, en parte, con la opinión común de que la causalidad del fin, en su realidad objetiva, es formal extrínseca ²⁵. Junto con esto piensa que si el fin se considera subjetivamente, en cuanto conocido, especifica *quasi ab intrinseco* ²⁶.

22. «Indiget igitur movente quantum ad duo: scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti...; aliud autem est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus...

Sed objectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis».

23. In I-II, q. 9, a. 1.

24. No quiero recargar estas páginas con una lista de autores con sus textos. Pueden consultarse los comentarios a II *Sent.*, d 25; I P., q. 80, a. 2; q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1.

25. «Objectum voluntatis secundum esse quod habet in re movet quidem voluntatem per modum finis et formae extrinsecae» (In I-II, q. 9, a. 1, dub. II, conclusio 2. Ed. Beltrán de Heredia, Salamanca, 1942, p. 255).

«Objecti voluntatis esse, quod habet in re, movet quidem voluntatem per modum finis et formae extrinsecae» (In I P., q. 80, a. 2, dub. II, decisio auctoris, prima conclusio. Ed. Salmanticae, 1588, col. 864).

26. «Bonum apprehensum, ut est sub apprehensione, est voluntatis ratio formalis agendi quasi ab intrinseco, specificans ejus operationes» (In I P., l. c., conclusio 4, p. 256).

«Bonum apprehensum ut est sub apprehensione est ratio formalis agendi voluntati quasi ab intrinseco specificans ejus operationes» (In I P., l. c., quarta conclusio, col. 866).

Esta doble consideración del fin, obedece a su idea sobre el constitutivo de la causalidad final, al que queda integrada la aprehensión del fin ²⁷. Y en este supuesto, el bien conocido especifica los actos de la voluntad intrínsecamente. Volveremos sobre ello.

A) *Presupuestos sistemáticos.*

Para juzgar de la especificación de los actos de la voluntad y consiguientemente de la naturaleza causal de sus principios determinantes, se impone la delimitación ontológica de la materia. Los conceptos de «materia», «forma», «interioridad», «exterioridad», deben ser sometidos a una previa depuración de analogía. Están tomados originariamente del mundo sustancial, físico-material ²⁸, y es necesaria gran precaución al usarlos en el orden de la acción voluntaria, que ni es algo sustancial (es accidente) ni es de orden material físico (es inmaterial). Nos encontramos en el orden del accidente inmaterial. Aunque los términos se usen en forma sustantiva, su contenido es adjetival.

Es de santo Tomás esta sabia llamada de atención, que tendremos siempre presente en lo que vamos a decir: «Multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis iudicant sicut de substantiis iudicatur. Quod quidem ex hoc contingere videtur quod formae per modum substantiarum signantur in abstracto, ut albedo vel virtus, aut aliquid huiusmodi. Unde *aliqui modum loquendi sequentes, sic de eius iudicant ac si essent substantiae*» ²⁹.

Cuando se habla de información en el orden del querer estamos muy lejos del concepto de forma sustancial, coprincipio esencial de un ser subsistente. Se trata de una información ejercida sobre una forma accidental (el querer) de la sustancia que es el hombre. Esta es la materia de nuestro análisis: no una entidad autónoma, ontológicamente independiente, sino

27. Cf. In I P., q. 80, a. 2, dub. I, ed. cit., col. 843 ss.

28. «Causa enim formalis et materialis respiciunt proprie substantiam eius et ideo substantiae secundum formam et materiam specie et genere distinguuntur» (I-II, 72, 3).

29. *De virtutibus in communi*, a. 11.

una *cualidad accidental* del hombre, con dependencia esencial y existencial respecto de él ³⁰.

Aparte de esta dependencia del acto voluntario respecto del sujeto (en cuanto accidente o cualidad suya), está todo penetrado esencialmente de otra relación más específica, que es la ordenación transcendental a su propio objeto formal. El acto de la voluntad no es una cualidad absoluta, estática, terminada totalmente en la inmanencia del sujeto; es esencialmente relativa y dinámica, trascendiendo continuamente hacia el objeto formal. No es una acción transeúnte que conmueva ontológicamente al objeto o paciente, pero sí es una actividad inmanente definida por un término al que dice orden esencial o intrínseco.

Existen ciertos accidentes cuya relatividad esencial termina en la adherencia estática al propio sujeto; otros implican, además, un orden transcendental a un término extrasubjetivo.

Esta idea es capital en la cuestión que traemos entre manos. La especificación de una forma relativa no puede entenderse como la de una forma absoluta. Santo Tomás lo advierte explícitamente: «Nec est contra rationem accidentis quod excedat suum subjectum in agendo, sed quod excedat in essendo» ³¹. De aquí que «quaedam vero formae sunt quae sortiuntur speciem per aliquid suae essentiae, sicut omnes formae absolutae, sive sint substantiales sive sint accidentales...

Quaedam vero formae sunt quae sortiuntur speciem ex aliquo extrinseco ad quod ordinantur, sicut motus sortitur speciem ex termino» ³². El orden al objeto o término es lo propio o específico de ellas; el orden al sujeto, en cambio, es genérico, en cuanto accidentes ³³.

La esencia o especie de un ser esencialmente relativo a un término externo u objeto no es, por definición, algo cerrado o

30. «Cum autem suislibet formae non subsistentis esse consistat in eo quod subjecto vel materiae inest» (De Virt. in Com., 3). «Accidentis enim esse est inesse» (I, 28, 2). «Accidentia vero non habent esse nisi per hoc quod insunt subjecto; et ideo eorum quidditas est dependens a subjecto: et propter hoc oportet quod subjectum in accidentis definitione ponatur» (In VII Metaphysic., lec. 4, n. 1352); etc.

31. I, 115, 1 ad 5.

32. De virtutibus cardinalibus, a. 3.

33. Cf. In V Met., lec. 7, n. 1029; III Sent. d. 8, a. 5 ad 5; De Verit. 4, 5.

concluso respecto de él; guarda comunicación intrínseca con él. En otros términos: el término u objeto no es extraño a la constitución esencial del ser relativo. En esto hay una diferencia enorme respecto de la constitución de las formas absolutas: en éstas la relación a otros seres es siempre extrínseca y accidental. La constitución esencial de una forma relativa ha de entenderse relativamente.

Santo Tomás tiene una página en la *Suma* muy densa en este sentido: «Si igitur aliqua forma, vel quaecumque res, secundum seipsam, vel secundum aliquid sui sortiatur rationem speciei, necesse est quod secundum se considerata habeat determinatam rationem, quae neque in plus excedere neque in minus deficere possit. Et hujusmodi sunt color et albedo et aliae hujusmodi qualitates, quae non dicuntur in ordine ad aliud; et multo magis substantia quae est per se ens.

Illae vero quae recipiunt speciem ex aliquo, ad quod ordinantur, possunt secundum seipsas diversificari in plus vel in minus; et nihilominus sunt eadem specie propter unitatem ejus ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem, sicut motus secundum se est intensior et remissior et tamen remanet eadem species propter unitatem termini, ex quo specificatur...»³⁴.

El amor, acto fundamental de la voluntad, es una de estas formas esencialmente relativas a un término: el bien, de donde le viene la especificación³⁵.

B) *El bien, objeto del amor, es en parte extrínseco y en parte intrínseco al acto de la voluntad.*

Es extrínseco, porque el bien capaz de mover a la voluntad a querer abarca toda la escala de los seres: a lo humano y a lo divino; a lo material y a lo espiritual; a lo sustancial y a lo accidental; a lo interno y a lo externo. Lo que se ama suele ser algo distinto del mismo acto de amor; puede ser de otra categoría o de otro orden; tiene su propia entidad independiente. Conocemos y amamos personas, cosas y acciones ajenas a nues-

34. I-II, 52, 1. Cf. *De Virt. in Com.*, 3; *De caritate*, 4.

35. «Unde amor etiam in nobis est aliquid manens in amante, et verbum cordis manens in dicente, tamen cum habitudine ad rem verbo expressam vel amatam» (I, 37, 1 ad 2).

tro ser y nuestra actividad interna. Vale para el amor lo que dice santo Tomás para el conocimiento: «Sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile quae quidem *inquantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem sensibilibis et intelligibilis*» ³⁶. Este aspecto de extrinsecidad es tan notorio que no es necesario insistir.

Es intrínseco al acto de la voluntad, en cuanto que es su término especificativo. El acto de la voluntad importa esencialmente un orden intrínseco, transcendental a su propio objeto, que es el bien ³⁷. Ahora bien, si el amor está definido esencialmente por ese orden intrínseco al bien, éste no puede ser extrínseco al amor, porque el término de una relación no es extrínseco a la misma; le pertenece esencialmente. Y como el amor no puede dejar de ser eso, algo esencialmente referido al bien, el bien no puede dejar de ser algo intrínseco al amor, en este sentido. Tan imposible e ininteligible es un acto de amor sin bien (real o aparente) en que termine como un animal racional sin alma humana. Tan esencial e inmediata es la determinación específica que da al amor su propio objeto como la que da el alma racional al cuerpo humano.

Repetimos lo dicho anteriormente: la constitución esencial de las formas relativas es relativa, con todas sus consecuencias.

Este doble aspecto de extrinsecidad e intrinsecidad del objeto respecto del acto de la voluntad es cosa sabida desde santo Tomás: Se objeta así contra el efecto especificador del fin: «Finis enim est causa extrinseca. Sed unumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco. Ergo actus humani non recipiunt speciem a fine». Y responde:

«Dicendum quod finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu: quia comparatur ad actum ut principium vel terminus; et hoc ipsum est de ratione actus» ³⁸.

¿Cuál de los dos aspectos es el prevalente? De esto depende

36. I, 37, 7.

37. Nos estamos refiriendo al primer acto de la voluntad, el amor fundamental, que versa siempre sobre el bien. De esto trata santo Tomás en el lugar que comentamos. La voluntad tiene también actos sobre el mal (odio, etc.), pero son siempre secundarios.

38. I-II, 1, 3 ad 1.

la respuesta al problema planteado al principio: si el bien informa intrínseca o extrínsecamente al acto de la voluntad.

C) *Formalmente hablando, debe decirse que el bien informa intrínsecamente al acto de la voluntad.*

a) *La razón de ello* es la siguiente: Para formular la naturaleza de la causalidad del objeto sobre el amor ³⁹, debemos atender al *objeto en cuanto tal*, esto es, como principio objetivo y término de la operación, no en su ser absoluto, independiente de la operación, *ut res quaedam*. En este segundo aspecto (material) es como es extrínseco al acto: la persona o cosa amada está (o puede estar) fuera de nosotros, mientras que el acto de amor es una realidad vital inmanente a la voluntad; la cosa amada puede ser Dios, una sustancia creada, etc., mientras que el acto de amor es un accidente que modifica al hombre a través de la voluntad, etc. En este aspecto no existe vinculación intrínseca, esencial entre ambos extremos: entre la *cosa* que es el acto de amor y la *cosa* amada. Esto es lo que significa en santo Tomás, a mi entender, la extrínsecidad del objeto respecto del acto; no que sea causa extrínseca *ejemplar*. ¡Hace falta imaginación para ver en el objeto una imagen del acto!

No es lo mismo si consideramos al objeto formalmente; en este aspecto no es extraño a la esencia del acto; va implicado en ella como principio especificativo. Para esto no se requiere una inherencia entitativa o ser parte entitativa de la cosa que es el acto, como ocurre en la forma sustancial respecto del todo sustancial o en la existencia respecto de la esencia. Basta que el objeto, como término inmediato de la acción, determine, intrínseca e inmediatamente, a ésta en todo su ser específico ⁴⁰.

39. Consideramos solamente la causalidad del objeto sobre el *acto* de la voluntad. Pasamos por alto por no extendernos demasiado, la causalidad que ejerce sobre la *potencia*, a la que informa y mueve objetivamente a obrar (=objeto *motivo*).

40. «Sicut autem res naturalis habet speciem a sua forma, ita actio habet speciem ex objecto» (I-II, 18, 2). «Est autem considerandum quod quaedam specificantur secundum formas absolutas, sicut substantiae et qualitates; quaedam vero sepecificantur per comparisonem ad aliquid extra, sicut passionem et motus recipiunt speciem ex terminis sive ex objectis» (I-II, 35, 4).

Y ésto se da por ser el amor, como los demás actos, una entidad esencialmente relativa, constitutivamente abierta hacia su objeto formal. Lo que especifica y en cuanto especifica no puede decirse que sea extrínseco a la cosa especificada ⁴¹. Por la misma razón que el orden intrínseco o esencial al objeto no es algo extrínseco o accidental al acto, tampoco el objeto, que define este orden, y en cuanto lo define, es extrínseco a él.

Establecemos, pues, esta analogía de proporcionalidad propia: el objeto formal es a la operación lo que la forma sustancial al compuesto de materia y forma, *en cuanto principios determinantes inmediatos de la esencia*, y, por tanto, *intrínsecos*, aunque *cada uno a su modo*. Este sentido de analogía quiere indicar la fórmula de santo Tomás, comentada: «*ad modum principii formalis*».

b) *La fórmula de santo Tomás en su contexto.*

En el lugar de referencia (I-II, 9, 1) se dice, como es sabido, que el objeto determina al acto *ad modum principii formalis*. ¿Qué significa esto en el contexto? En el contexto inmediato es equivalente a *especificar* ⁴². Ahora bien, si el objeto especifica o «constituye» en especie ⁴³ al acto, si no nos salimos del sentido obvio de los términos, hay que decir que informa intrínsecamente, ya que las cosas, según hemos leído en santo Tomás, no se especifican por principios extrínsecos.

¿Qué se dice sobre el particular en el contexto remoto: lugares paralelos y en la totalidad de sus escritos?

Santo Tomás nunca se propuso el problema en estos términos explícitos: si la causalidad del objeto es formal intrínseca o ejemplar. Pero me parece que ha resuelto la cuestión en tér-

41. «Unumquodque consequitur genus et speciem ex sua natura, et non ex aliquo extrínseco suae naturae» (Super I Cor., cap. 15, lec. 9, n. 1015, ed. Cai-Marietti, 1953).

42. «Indiget igitur (la voluntad) movente quantum ad duo... Aliud autem est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus... Objectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur».

43. Cf. Compendium Theologiae, cap. 116, n. 227, ed. Verardo-Marietti, 1954.

mínos equivalentes. Espero demostrarlo recogiendo los datos siguientes:

1.º Santo Tomás *nunca dijo que fuese causalidad extrínseca o ejemplar*. Dice, en cambio, positivamente que:

2.º *El principio especificativo es intrínseco a lo especificado, incluso en la acción* ⁴⁴. Junto con esto enseñó siempre que el objeto formal es lo que especifica los actos.

3.º *El objeto formal es a la operación, lo que la forma sustancial al compuesto de materia y forma*. Es una analogía que se lee con frecuencia en santo Tomás. No compara el objeto a la causa ejemplar del compuesto sustancial, sino a la forma sustancial o constitutiva ⁴⁵. Y la causalidad de la forma sustancial es intrínseca.

4.º *El objeto, bajo algún aspecto, no es extrínseco al acto*. Alguna vez adelantó la siguiente dificultad contra la tesis de la especificación de los actos por su objeto: El principio especificativo ha de ser intrínseco al acto, y el objeto es extrínseco. La respuesta es de gran interés para el problema.

No resuelve la dificultad diciendo que se trata de una causalidad formal extrínseca o ejemplar, ni menos negando que el principio especificativo sea intrínseco. Su respuesta es decir que bajo algún aspecto el objeto no es extrínseco al acto, y bajo este aspecto es como especifica. Esto es decir equivalentemente que el objeto bajo algún aspecto es intrínseco al acto y así es como especifica ⁴⁶.

44. «*Principium enim speciei est intrinsecum...* Dicendum quod illud quod consideratur ut circumstantia et extrinsecum respectu actus aliquo modo considerati, potest etiam considerari ut intrinsecum respectu actus alio modo considerati, et dare speciem ipsi» (*De malo*, 2, 6, obj. 1 et ad 1).

45. Léase, por ejemplo, *De malo*, 9, 2, obj. 10 et ad 10; 8, 1, obj. 14; *De spe*, 4; I-II, 7, 4 ad 3; 18, 2; 73, 3 ad 1; 43, 1; II-II, 4, 3; *Compendium Theol.*, cc. 113, 116; III C. G., 139; I *Sent.* d. 3, q. 4, a. 3; III *Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, sol. 1; IV *Sent.*, d. 49, q. 3, a. 2.

46. «Videtur quod actus humani non recipiant speciem a fine. Finis enim est causa extrínseca. Sed unumquodque habet speciem ab aliquo principio intrínseco. Ergo actus humani non recipiunt speciem a fine».

«Ad primum ergo dicendum quod finis non est omnino aliquid extrínsecum ab actu, quia comparatur ad actum ut principium vel terminus. Et hoc idem ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo quantum ad actionem et ut sit ad aliquid quantum ad passionem» (I-II, 1, 3 ad 1). Cf. I, 77, 3 ad 1; I-II, 18, 4 ad 2; 72, 4 ad 3.

5.º La "*commensuratio circumstantiarum*" es la forma *intrínseca del acto* ⁴⁷. La *circunstancia*, en cuanto que es *intrínseca al acto*, puede *especificarlo* ⁴⁸. Ahora bien, la mayoría de las circunstancias son de orden objetivo.

c) *Corroboración de dos grandes comentaristas de santo Tomás.*

El P. Báñez, que dice muchas veces en sus comentarios que el objeto es causa extrínseca, en una ocasión se detiene a calibrar el sentido de los términos, y da la misma solución que nosotros:

«Prima conclusio. Objecti voluntatis esse, quod habet in re, movet quidem voluntatem per modum finis et formae extrinsecae, non autem per modum efficientis».

«Quarta conclusio. Bonum apprehensum ut est sub apprehensione est ratio formalis agendi voluntati quasi ab intrinseco specificans ejus operationem...».

«Dixi in conclusione quasi ab intrinseco, etc., propterea quod in omni operatione non est forma intrínseca ipsi voluntati, sed extrínseca, cum illa bonitas apprehensa sit in intellectu. Nihilominus tamen quodammodo est intrínseca, quia est objectum voluntatis. Omne autem objectum quodammodo est intrínsecum potentiae ratione ordinis intrínseci quem ad illud dicit potentia» ⁴⁹.

El P. S. Ramírez, dió forma perfecta, definitiva a esta misma idea, comentando el texto ya transcrito de santo Tomás, I-II, 1, 3 ad 1. Dice así:

«Non est ergo —finis— omnino extrínsecum actui, sed partim intrínsecum et partim extrínsecum: *intrínsecum* quidem secundum rationem *formalem finis*, ad quem dicit relationem

47. «Dicitur enim actus deformis per privationem *formae intrínsecae* quae est debita *commensuratio circumstantiarum actus*» (II-II, 6, 2 ad 2).

48. «Dicendum quod illud quod consideratur ut circunstancia est extrínsecum respectu actus aliquo modo considerati, potest etiam considerari ut *intrínsecum* respectu actus alio modo considerati, et *dare speciem ipsi*» (*De malo*, 2, 6 ad 1). Cf. et *Super Ps*, 9, v. 16.

49. In I P., q. 80, a. 2, dub. 2, col. 864, 866, 867. Salmanticae, 1588.

transcendentalem; *extrinsecum* vero secundum *materialitatem* rei quae est finis, licet non semper ut ostensum est.

Apparet igitur aequivocatio objicientis, qui *univoce* concipit specificationem, qualis est specificatio substantiarum completarum, respectu quarum finis est causa extrinseca, ideoque eas non specificat. Oportebat autem *analogice* concipere specificationem quando applicatur diversis generibus entium, sicut et analogice dicitur species vel essentia de diversis praedicamentis. Respectu ergo motus vel actus, finis non est causa extrinseca, quin potius intrinsece informat ipsum ut ratio ejus» ⁵⁰.

III

CLARIDADES Y SOMBRAS EN LA EXPOSICION DE CAYETANO

El Cardenal Cayetano subrayó con gran vigor el realismo de la moción del fin sobre la voluntad. Apela a la experiencia contra cualquier posible compromiso racional: «Appetibile autem agens in partem appetitivam trahit ipsam *effective* ad hoc ut jungatur sibi realiter... Quod autem a multis vertatur in dubium *an appetibile agat in appetitum, eius relinquatur dubitatio. Nos enim experimur* incuti nobis a malis futuris apprehensis timorem, a praesentibus tristitiam, et a delectabilibus conjunctis delectationem, etiamsi nolimus, sicut a sensibilibus sensationes» ⁵¹.

¿Enseña realmente Cayetano que el bien conocido es *causa eficiente* de la volición o que influye sobre la voluntad en el género de causalidad eficiente? Tiene expresiones en este sentido. De hecho se le suele sentar, hasta nuestros días, en el banquillo de los acusados de «intelectualistas exagerados» en esta cuestión ⁵². Vamos a ver el contexto literal y conceptual de

50. De hominis beatitudine, I, p. 273, nn. 582-583.

51. In I-II, 22, 2. Cf. In I P., 80, 2.

52. De la reacción de los tomistas posteriores, particularmente del Ferrariense y Juan de Santo Tomás, contra la tesis de Cayetano, se ha ocupado H. D. Simonin, O. P. Nuestra apreciación del sentido de la tesis impugnada en el mismo Cayetano es un poco diferente (H. D. SIMONIN, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, Chapitre II, Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, Paris, 1931).

dichas expresiones. Para ello notaremos previamente los límites que señala él mismo al problema.

Trata la cuestión *in extenso* en el comentario a I P., 80, 2, con ocasión de aquellas palabras de santo Tomás: «Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso: unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum».

a) *El problema es*: Si el bien aprendido mueve en el género de causalidad eficiente o en el género de causalidad final.

b) Pone graves reparos a la existencia de una causalidad eficiente ejercida por el objeto en la voluntad o en su acto. Concretamente respecto del acto, porque:

— o es agente *total y suficiente*, y ésto no puede ser, porque perecería la libertad, quedando la voluntad reducida a pura pasividad;

— o es agente *parcial*, y ésto tiene sus inconvenientes:

1) Porque entonces la elección no sería total, sino *parcialmente* libre: tendría una causa parcial natural (el objeto) y otra causa parcial libre (la voluntad).

2) Porque además quedaría por averiguar si el apetito y el objeto son causas independientes, que solamente se juntan en el efecto común, o más bien depende una de la otra, y en este caso, ¿cuál de cuál y cómo?

La otra parte de la disyuntiva (que el objeto no mueva eficientemente) también tiene sus inconvenientes:

1) Ante todo, sería falso afirmar que el apetito es potencia *pasiva*.

2) Sería una negación demasiado radical, *contra la experiencia* más elemental y que llevaría a otras muchas negaciones: el bien no mueve, sino el apetito en presencia de él; el sensible no mueve, sino el sentido en presencia de él; etc.

El mismo conflicto tenemos en las afirmaciones de santo Tomás: En este artículo dice que el apetito es pasivo respecto del bien aprendido, que es activo respecto de él; más adelante (82, 4) dirá que el apetito y el bien aprendido pertenecen a

distinto género de causalidad: aquél mueve efectivamente, y éste en el género de finalidad ⁵³.

c) *Reseña dos opiniones in via S. Thomae*: La de Capreolo: el objeto no concurre activamente; concurre sólo *formaliter et finaliter*. Y la de otros, a quienes parece que concurre también *activa, aunque parcialmente* ⁵⁴.

d) Distingue en el acto el ejercicio y la especificación. En cuanto al *ejercicio* reconoce que la causa activa (eficiente) es

53. «Dubium non parvum occurrit, an appetibile moveat appetitum in genere causae efficientis. Habet enim hoc difficultatem simpliciter, et in via s. Thomae. Simpliciter quidem, quia si movet active, aut efficit in appetitu aliquid praeivium actui, aut actum ipsum... Nec actum ipsum. Quia aut ut *agens totale et sufficiens* (el subrayado será siempre nuestro): et hoc non, quia tunc periret libertas, voluntate pure passive concurrente ad actum suum. Aut ut *agens partiale*: et hoc videtur inconveniens. Tum quia effectus totaliter liber, qualis est electio, non esset totaliter, sed *partialiter liber*: quia ab una causa partiali naturali, scilicet objecto, et alia libera, scilicet voluntate. Tum quia scrutandum restat an istae duae causae, objectum scilicet et appetitus, se habeant sicut causae quarum neutra aliquid ab altera recipit in seipsa, sed *conveniunt tantum in uno effectui*: an sicut illae *quarum altera a reliqua suscipit*. Et si sic, dicendum est quid, et quomodo.

Si autem non movet active, falsum est in primis quod appetitus sit potentia passiva. Nulla quoque erit efficax via ad probandum aliquid pati ab alio, si appetitus, quem *experimur* ab appetibili moveri, negamus pati ab ipso, dicentes quod ipse seipsum agit ad praesentiam appetibilis, et non appetibile movet ipsum. Hoc enim modo dicemus de intellectu respectu objecti; hoc de sensu respectu sensibilis; quin etiam de ligno respectu comburentis.

In doctrina vero s. Thomae specialiter est hoc difficile. Quia hic expresse ponit voluntatem in genere potentiae passivae, ut distinguitur contra activam; et apprehensum in genere activi, ut distinguitur contra passivum. Et tamen inferius, qu. 82, art. 4, cum arguisset quod si voluntas movet intellectum, movens moveretur a moto, quod est impossibile per se loquendo; respondendo, dicit has *motiones esse diversorum generum*, quia apprehensum movet in *gere causae finalis*, voluntas effective. Ubi expresse negare videtur quae hic dicit: quia si appetitus ab apprehenso movetur ut agens a fine, ergo appetitus non est in genere potentiae passivae, ut distinguitur contra activam, ut hic dicit. Et rursus: ergo appetibile non movet appetitum ut activum passivum» (In I P., q. 80, a. 2, nn. 3-4, ed. Leonina).

54. «*Opiniones vero in via s. Thomae sunt duae. Capreolus*, enim, Bernardum de Gannaco sequens, tenet apud s. Thomam obiectum non active, sed formaliter et finaliter tantum concurrere. Aliis autem videtur quod etiam apud s. Thomam active concurrat, partialiter tamen» (Ibid., n. 5).

el apetito. Lo exige la libertad de la acción: «*Exercitii autem appetitionis, si libera est, procul dubio appetitus ipse causa est activa: liberum enim est quod sui causa est servit autem omne quod agitur*» (n. 6). Y en esto —dice— convenimos casi todos.

El problema queda, pues, reducido al efecto de *especificación*: ¿Cuál es la causa eficiente de la especificación? Porque «*oportet utriusque (exercitii et specificationis) ponere aliquam causam in genere causae efficientis*»⁵⁵. A estos términos queda reducido el problema en el autor.

A) *La tesis del Cardenal Cayetano:*

"Obiectum est effective specificans ipsam appetitionem".

Le llevan a esta conclusión las siguientes consideraciones que copiamos textualmente:

«Sed de specificationis causa quaestio est. Oportet enim vel appetitum vel obiectum talem esse causam: praeter enim haec duo nihil per se requiritur ad appetendum, supposito universali agente Deo Glorioso, de quo non est sermo cum proprias causas actionum nostrarum quaerimus. Quod autem appetitus non sit per se causa sufficienter efectiva ad specificationem sui actus, patet ex eo quod omnes actus eius essent unius speciei; sicut ipse unius est naturae, et sicut omnes actiones a calore et quavis alia forma immediate provenientes. Relinquitur igitur quod *ab obiecto effective sit specificatio actus*.

Nec video quomodo possit satisfaciendo reponderi huic rationi. Decepti siquidem mihi apparent qui, assignantes actum specificum ex obiecto ut termino, forma et fine, crediderunt satis dixisse: manifeste enim posuerunt specificationem actus absque causa efectiva, voluntatem enim negant illius specificationis causam. Quemadmodum enim motus, ut eorum utar exemplo, a termino specificatur, et tamen ipsa motus specificatio causam aliquam per se activam exigit; ita et volitionis specificatio. Ergo *obiectum est effective specificans ipsam appetitionem*.

Et sic *appetibile apprehensum est activum non totale, sed partiale appetitionis*. Nec causat aliquid praevium actui: sed actum ipsum, non totaliter, sed quoad aliquid eius, scilicet *quoad*

55. *Ibid.*, n. 6.

specificationem eius. Nec concurrir cum appetitu ex aequo ad causandum actum: sed appetitus est causa activa principalis, obiectum vero secundaria» ⁵⁶.

B) *El auténtico contenido conceptual de la fórmula de Cayetano.*

Cayetano dijo esto, pero dijo más que esto, que es lo que nos va a permitir entender el auténtico sentido de su tesis. Adelantamos el resultado de nuestra exégesis:

1.º El Comentarista afirma con gran insistencia el realismo del influjo causal del bien conocido sobre el acto de la voluntad: la apetición depende *realmente* (=effective) del bien aprendido. Tenemos experiencia bien manifiesta de ello.

2.º Al decir que el bien conocido causa *eficientemente* la especificación del acto, no es en el sentido que el objeto conocido sea rigurosamente causa eficiente, elicitiva del acto, como lo es la voluntad o el supuesto; ni siquiera como causa parcial y secundaria. Es en otro sentido: en cuanto que la *única causa del acto —la voluntad— produce el acto específico por razón del objeto conocido*. Es el aspecto de eficiencia que lleva consigo la misma causa final. En la primera parte de nuestro artículo hemos insistido precisamente en esta idea de santo Tomás: el fin causa eficientemente en cuanto que es causa de la causalidad eficiente. Y Cayetano explica su tesis en este sentido.

3.º La expresión *causare effective* tiene, no uno, sino muchos sentidos. Uno es el que corresponde a la causa eficiente; otro el que corresponde a la causa final; otro el que corresponde a toda causa real. Al decir Cayetano que el bien conocido mueve *effective*, se le ha entendido en el primer sentido, que ciertamente es el más obvio, pero que no es el que tiene en el contexto.

Demostraremos todo esto, empezando por el segundo aserto, que es el fundamental.

a) *El bien conocido no es propiamente causa eficiente, sino la razón de ser del obrar específico de la voluntad.*

Después de la exposición de su idea (vide supra), en que ter-

56. *Ibid.*, nn. 7-8.

minaba diciendo que el objeto concurre con el apetito como causa parcial secundaria, precisa inmediatamente el concepto: «Immo, si recte loquendum est, appetitus est vere causa activa; et obiectum non est proprie alia causa activa, sed ipsi appetitui ratio causandi effective speciem ipsius actus. Quoniam ab appetitu quasi informato obiecto provenit active et sufficienter appetitio talis» (n. 8).

Y esta eficiencia del objeto resulta de su función finalizante: «efficientia obiecti finalizandi rationem consequitur» (ibid.). El objeto conocido obra en cuanto que es la *ratio agendi* del apetito ⁵⁷.

b) *La efectividad compete de un modo al agente y de otro modo a la "ratio agendi". La del objeto es de este segundo género, que es de finalidad. Oigamos de nuevo al autor:*

«Deinde, quia causare effective contingit non uno, sed multis modis: scilicet primo, ut ipsa causa; et participative, ut ratio causandi; et secundario, ut instrumenta cusarum, etc.: et medium quandoque distinguitur contra extremum: inde est quod causare active per modum rationis agendi, quandoque distinguitur contra causare causae efficientis, quemadmodum etiam distinguitur contra ipsam causam efficientem. Et hoc modo s. Thomas in I-II, qu. IX, distinguit causalitatem obiecti a causalitate appetitus, hanc efficientis, illam formae vocans: quia ista est primo agentis: illa non agentis, sed rationis agendi»... Ideo ad utrumque respiciens divus Thomas, scilicet ad diminutum modum agendi, et ad radicem illius, dixit inferius quod intellectus non movet voluntatem eo modo quo voluntas movet intellectum, quia haec effective, ille ut finis; idest quia *haec ut causa efficiens, ille ut causa finalis, ac per hoc non ut efficiens, sed ut efficiendi ratio*» (n. 9).

c) *La "efectividad" atribuida por Cayetano al bien no es la del género de la causa eficiente, tiene un sentido transcendental equivalente a "causalidad real".*

En el Comentario al Libro III De anima de Aristóteles, pos-

57. «S'ngulare autem est hoc in appetitu, quod ratio agendi in appetente quidem, non mediante appetitu, sed apprehensiva vi, esse debet» (Ibid., n. 8). Cf., también In I P., 27, 3.

terior al texto que analizamos ⁵⁸, se encontró con el mismo problema. Dice Aristóteles que el apetito es *movens motum* y el bien *movens immobile* ⁵⁹. ¿Cómo deben entenderse estas *moviones*, en un mismo género de causalidad, o más bien en sentido de causalidad eficiente en un miembro, y en sentido de causalidad final en el otro?

A primera vista parece que deben entenderse en distinto sentido, porque —dice— «*appetibile non movet nisi finaliter, et appetitus non movet nisi effective*». Por otra parte, tal como están usados los términos, es más obvio entenderlos en el mismo género de causalidad.

La respuesta de Cayetano es que deben entenderse en un único sentido, pero de *significación transcendente*, comprensiva de la eficiencia y de la finalidad. Recogemos sus palabras:

«*Dicitur quod termini isti sumuntur semper in eadem significatione et causalitate, sed significatio eorum hic neuter motus praecise est. Sumuntur enim movere et moveri hoc in loco pro actione et passione transcendentibus in communi, sive haec agere et pati attendantur secundum motum qui est actus perfecti sive secundum motum qui est actus imperfecti. Est siquidem analogum quoddam agere et pati communiter sumptum ad haec, nam contingit ab altero suscipere, ut patiens ab agente non solum verum motum, sed motum qui est actus perfecti, ut visionem a visibili et similia.*

Et quoniam appetitus ab appetibili movetur etiam effective juxta illud Averrois, 12 Met.: *balneum in anima est agens desiderium, idcirco de movere et moveri effective semper est sermo in proposito, ita quod appetibile est movens immobile effective, et appetitus est actu movens et passive motus*» ⁶⁰.

Concluyendo: Cayetano enseña que el bien conocido influye *realmente* en la especificación del acto de la voluntad, sin que por ello le atribuya una causalidad eficiente en sentido propio. No existe en él el supuesto «*intelectualismo exagerado*».

Un contemporáneo de Cayetano, *Conrado Koellin*, O. P., que

58. El *Comm. in I P.*, es de 1507; *In De anima*, es de 1512.

59. *III De anima*, cap. 10, Bk. 433 a 13.

60. *De anima*, L. III, cap. 6, Ed. Compluti, 1583, f. 172-173.

publicó su comentario pocos años después de Cayetano, teniendo a la vista la obra de éste, y conociendo muy bien el sentido de sus expresiones ⁶¹, se expresa en el mismo sentido: «Dico autem quod obiectum ut apprehensum specificat formaliter, sicut ratio agendi effective ipsam specificationem».

Refiriéndose a los que sostienen, frente a Capreolo, una causalidad *efectiva* del objeto, además de la formal, comenta:

"Non tamen volunt isti quod obiectum apprehensum sit proprie causa effectiva; sed est ratio efficiendi ipsam specificationem ipsi appetitui; sic quod ex appetitu et obiecto constituitur una totalis causa effectiva specificationis, quae tamen specificatio reducitur in obiectum, sicut substantia actus in potentiam» ⁶².

C) La parte sombría de la exposición de Cayetano.

Cierto que Cayetano no es un «intelectualista exagerado» en la cuestión «de motivo voluntatis». La moción del entendimiento sobre la voluntad no es del género de la causalidad eficiente. Hemos puesto de manifiesto que él se explicó suficientemente en este sentido, salvando de aquella posible inteligencia la formulación un tanto equívoca de su tesis.

Sin embargo, para afirmar su idea de la causalidad del objeto, ni era necesario usar el término «effective», ni negar la suficiencia de la causalidad formal y final del bien conocido para explicar la experiencia de su influjo real. La delimitación que hace del problema tampoco parece fundada. Es la parte deficiente de su exposición, según creemos, que vamos a notar, apoyados en las ideas expuestas en los primeros apartados de nuestro artículo.

Primero: ¿Por qué reduce el problema del influjo efectivo del bien al orden de especificación? Según hemos visto anteriormente, el fin influye realmente sobre el *ejercicio* del acto, sobre su existencia; y no solamente sobre su especificación.

Limitar este influjo causal al orden de especificación para no comprometer la libertad no parece justo: la libertad humana

61. Consta que mantuvo correspondencia científica con él con ocasión de los comentarios de Cayetano a la *Prima Pars*.

62. In I-II, 9, 1.

no es totalmente autárquica: no exige la total independencia del objeto, como tampoco exige total autonomía respecto de otra causa eficiente de otro orden ⁶³.

Además, en su supuesto, se salvaría la libertad de ejercicio, pero ¿y la libertad de especificación, de contrariedad y disparidad? Si el objeto no influye «effective» sobre el ejercicio del amor para que quede a salvo su libertad, al influir sobre su especificación, sería anulando la libertad de este nombre.

Segundo: Para salvar el realismo del influjo del bien sobre la especificación de los actos de la voluntad no era necesario negar que para ello bastase la causalidad formal o final. Bastaba entender adecuadamente su eficacia. Más que negar, era necesario completar. Cayetano quiere explicar el realismo del influjo del bien en la voluntad. Pero, ¿es que la causalidad formal, especificativa, no es real? Y más si la entendemos en toda su amplitud de causa formal intrínseca, en el sentido explicado.

El objeto ciertamente no causa la *existencia* del acto específico: el *amor existente* procede *elicitivo* de la *causa eficiente* (el hombre por medio de la voluntad), si bien el objeto es la *ratio* de su misma existencia ⁶⁴. Pero la especificación del acto es *efecto real* y propio del objeto formal. No olvidemos que la esencia y la existencia son (al menos para santo Tomás y los Tomistas) *coprincipios reales* de los seres creados existentes. Quiero decir que para salvar el realismo del efecto especificador del bien en el amor no es necesario desbordar el orden de la causalidad formal intrínseca: la causa formal tiene su propio efecto, que no por ser de orden esencial deja de ser *real*. El ser esencial no les viene a las cosas de la existencia y sus principios, si-

63. Cf. I-II, 6, 1 ad 1, 2, 3.

64. Elicitivamente, el amor procede de su principio inmediato, que es la voluntad, y solamente la voluntad, con sus propios hábitos. La causalidad propia del objeto es la formal o especificativa, no la eficiente, aunque el fin cause la misma causalidad eficiente, ejerciendo su propia causalidad final: *ut ratio qua*. En esto sentimos estar en pleno desacuerdo con el filósofo argentino Renandière de Paulis. El realismo de la causalidad formal objetiva no exige que el objeto formal sea causa *elicitiva* del acto. Una cosa es ser *razón* de la causa eficiente y otra muy distinta e irreductible a ella es ser *causa eficiente elicitiva*. (RENANDIERE DE PAULIS, O. P., *Causalidad intencional en el conocimiento*. Estudios Teológicos y Filosóficos, I (Buenos Aires, 1959), 222-229).

no de la esencia misma, sobre la que se funda la existencia. Que las cosas existan se debe a la existencia y sus principios, pero que las cosas existentes sean *realmente tales* cosas, se debe a los principios esenciales. Toda esta metafísica hay que aplicarla al orden dinámico de los actos de la voluntad.

Pasasen inadvertidas o no estas consideraciones a nuestro admirado Comentarista, creo que son objetivamente válidas, y testifican una vez más el valor de los aspectos de la doctrina de santo Tomás sobre el motivo del amor expuesta en la primera parte del artículo.

FR. VICTORINO RODRIGUEZ, O. P.

NOTAS CRITICAS

«Castilla, el Cisma y la crisis conciliar»*

El libro se compone de una síntesis histórica sobre el tema (pp. 1-141) y de la colección de 181 documentos (pp. 145-438), tomados una tercera parte de los registros vaticanos, muchos de los legajos K 1482 y K 1771 de Simancas y otros de diversas procedencias.

En la introducción adelanta el autor el esquema ideológico que le va a servir de guía en la exposición sobre la actitud y proceder de Castilla durante la crisis por que atravesó el Pontificado desde 1378 hasta 1440.

A la sombra del cisma van delineándose dos posturas opuestas: la que concibe la Iglesia como una monarquía pontifical, y la de los nuevos poderes temporales, «que hubieran preferido una suma de iglesias nacionales, dominadas o al menos controladas por la autoridad laica, teniendo como expresión común el concilio». Favorecida por la crisis del Pontificado, se abre camino la segunda tendencia, y en Constanza aparece por primera vez la Cristiandad organizada en «naciones». La teoría conciliar, aunada con la ambición de los poderes laicos, pretende mediatizar al papa, y éste se encuentra desprovisto de apoyo para recobrar su libertad.

Providencialmente en Constanza mismo la actitud de Castilla, unida políticamente con Francia de tiempos atrás, sirvió de freno para contener las pretensiones del emperador Segismundo, lográndose que el colegio cardenalicio, tuviera parte principal en la elección de Martín V.

En el concilio de Basilea, se rompe de nuevo la unidad de la Iglesia, y por segunda vez Castilla —aliada de Francia, y ho-

(*) LUIS SUAREZ FERNANDEZ, *Castilla, el Cisma y la crisis conciliar* (1378-1440). Premio «Antonio de Nebrija», 1953. En 4.º 459 pp. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960.

rrorizadas ambas ante la perspectiva del nuevo cisma de Félix V— apoya a Eugenio IV con un desinterés que dista mucho de compartir la nación vecina.

Los sesenta años de historia político-religiosa que abarca el campo recorrido en el libro, es uno de los periodos más complejos para Castilla y al mismo tiempo de mayor interés por la transformación que se va realizando en sus relaciones con el exterior. Establecer un poco de orden y concatenación en el desenvolvimiento de esas relaciones, es ya un mérito relevante, y más, si se hace a base de amplia documentación, como lo procura el autor. Acumular documentación e intentar una síntesis histórica de aquel periodo, es labor difícil de realizar. Este primer ensayo, emprendido en gran escala, no puede exigirse que sea perfecto; pero prepara el terreno para futuros avances. Frente a la versión francesa relativa al gran Cisma de Occidente, difundida por Valois en seis volúmenes, tenemos ya un ensayo de versión castellana, que en punto a base documental no tiene que envidiar a aquélla.

A lo largo de doce capítulos se expone el origen del cisma, la política de atracción y de afianzamiento adoptada por la corte de Aviñón respecto a Castilla, las negociaciones en que intervienen nuestros monarcas, con frecuencia supeditados a las conveniencias francesas, las infructuosas tentativas para acabar con una situación religiosa anormal, la sustracción de la obediencia, los avances del regalismo, el acuerdo de Narbona y los concilios de Constanza y de Basilea, la parte que correspondió a Castilla en cada uno de esos actos del gran drama político-religioso que puso a prueba la consistencia de la constitución de la Iglesia.

El relato, hecho con amplitud de visión panorámica y abundante documentación de primera mano, reviste auténtica novedad, de que han de beneficiarse las diversas historias particulares, pues disponen ya de un fondo bien delineado para encuadrar en él los sectores concretos de esta disciplina. Junto con eso contiene muchas rectificaciones de lo que circulaba como moneda legal en las narraciones de casa y de fuera, y proporciona datos seguros para levantar sobre ellos cualquier otra edificación de índole histórica.

Con todo, el libro dista mucho de ser perfecto; y como hemos

indicado sus méritos, debemos anotar también sus defectos, no tanto en plan de censura cuanto para ser justos y advertir al lector de lo que resta por hacer y se disponga a colaborar en esta empresa.

El libro, según acabamos de indicar, es una versión eminentemente objetiva de los hechos, por ir fundada en un amplio contingente de documentos que contribuyen a acrecentar su valor. Muchos de esos documentos —los tomados del legajo K 1711, de Simancas, y gran parte de los que proceden de los Registros vaticanos— nos eran ya conocidos, y de algunos tenemos copia directa. Eso nos permite comprobar la fidelidad con que están reproducidos. Hemos de confesar que la copia es generalmente exacta en lo fundamental; pero adolece de frecuentes omisiones por homoteleutia, de muchísimas incorrecciones por defectos de lectura o de mala construcción latina que afean no poco la presentación del texto, haciéndolo a veces ininteligible. Sirva de ejemplo el documento 95, cuyo sentido ni aún por adivinación se puede alcanzar. En la segunda línea del 96 hay tres palabras mal transcritas («ad nostrorum fidedignorum relatio produxit auditum», por «ad nostrum fidedignorum relatione pervenit auditum»). En el 99 hemos contado hasta una docena de incorrecciones; en el 118 se ha leído *Osonensem* por *Osomensem* (lín. 4), y un *vobis* por *nobis* (lín. 19), que implica un contrasentido; el 119, aparte de ciertas incorrecciones, contiene dos omisiones por homoteleutia, que dejan incompleta la exposición. También se cometen descuidos en la datación de algunos documentos pontificios; por ejemplo, el 104 es de 1425, no de 1424; el 106 de 1422, no de 1425; los doc. 111-115 son de 1431, no de 1432. La utilización de esta parte documental impone, pues, al lector, el requisito de una comprobación previa, si no quiere que fallen sus conclusiones. Sentimos tener que hacer estas enmiendas en un libro premiado por el C. S. I. C., y que por otro lado, es acreedor a singular encomio.

Tampoco en la síntesis histórica se ha logrado siempre el acierto al interpretar los documentos ni se ha hecho destacar cuál convenia la influencia excepcional de algunas figuras castellanas en pro o en contra del conciliarismo o del pontificado. Citemos los casos típicos de Juan Alfonso de Segovia y de Juan de Torquemada, dos personajes paralelos y antitéticos en aque-

lla lucha, ambos formados en Salamanca por los mismos años. Al primero se le nombra en el libro una sola vez (p. 112), con motivo de su incorporación al concilio de Basilea. Y aunque en la documentación hay una bula que le afecta directamente (núm. 180), el autor no se ha dado cuenta de esa relación. Ella atestigua por una parte la repulsa solemne y tajante de la Universidad de Salamanca contra el proceder de su representante en el concilio, y por otra, la adhesión sincera de la misma a Eugenio IV. La conducta desleal de ese personaje siniestro en el cisma de Félix V es como una apostasía de la inquebrantable posición castellana al lado del pontífice verdadero.

A Torquemada, gloria singular vallisoletana, se le menciona en el libro varias veces, primero con ocasión de su embajada a Basilea como enviado de Juan II en 1432 y luego en la misión encomendada por Eugenio IV para que viniera a Castilla en 1437 a fin de trabajar para que el monarca castellano retirase su represensión de Basilea y la enviase a Florencia. De su relevante actuación en Basilea, y de la valiente defensa del pontífice, día tras día durante cinco años, casi solo contra una mayoría abrumadora allí, y luego en las diversas legaciones en Alemania y en Francia, enfrentándose siempre con Juan de Segovia, corifeo del conciliarismo, se guarda alto silencio en el libro.

Al concilio nacional de 1408, celebrado en Perpiñán, y presidido por Luna, como réplica al de Pisa, con una representación de 300 vocales de casi toda la península, apenas se le da importancia, a título de que se celebró con «muy escasa concurrencia» de los que seguían al papa Benedicto (p. 64). Tampoco se presta atención alguna a la acertada composición de la embajada castellana en Constanza, detalle minuciosamente planeado en la corte de Juan II, que repercutió en su eficaz actuación en el concilio.

Al ocuparse en el capítulo décimo de la liquidación del cisma en Castilla, después de la elección de Martín V, uno de los episodios más sonados, el gravísimo conflicto en que se vió envuelto el obispo de Plasencia, D. Gonzalo de Zúñiga, se despacha con una nota de tres líneas (p. 106); si bien luego, en la colección diplomática (núm. 106), se reproduce la bula de 15 de mayo de 1422 (no de 1425), pero sin decirnos a qué viene todo eso, ni tratar de encuadrarlo en Crónica de Juan II.

El otro episodio de la disputa entre Castilla e Inglaterra por la precedencia en Basilea se expone también con excesiva concisión, habiendo constituido un torneo en que la superioridad castellana rayó a tan gran altura, siendo necesario además desmentir en primer lugar el relato de los protocolos conciliares y luego tantas otras versiones amañadas contra el juego limpio y de caballeros con que actuaron los representantes castellanos, según lo hemos hecho ver en un estudio reciente publicado en «Hispania sacra», vol. 10 (1957).

En cambio, es justo reconocer la amplia y minuciosa descripción de los incidentes surgidos en torno al proceder de la legación castellana en Constanza, la ponderación de sus precauciones, la visión y tacto con que actuó para encauzar las diversas tendencias que allí se debatían y poder ejercer una función moderadora que desembocó sin estridencias en la elección de Martín V.

El libro, o mejor, la síntesis histórica, se cierra en 1440, aunque en la colección diplomática hay tres piezas que rebasan esa fecha. Sin embargo, el ciclo de acontecimientos y de la actuación castellana prosigue todavía con las legaciones enviadas por nuestros monarcas al nuevo emperador Federico, al duque de Milán y al rey de Aragón, cuyo tratado de paz con Eugenio IV en 1443, en que intervienen varios castellanos, priva a los cis-máticos del principal sostén con que contaba en Basilea. Desde ese momento el triunfo del Pontificado es seguro, y las muestras de gratitud al reino castellano en los papas que van sucediéndose es consecuencia lógica del apoyo leal y desinteresado que recibieron de nuestros monarcas, según puede comprobarse a poco que repasemos la correspondencia cruzada entre ambas partes.

Apesar de sus muchos defectos, debemos celebrar la aparición de este trabajo histórico, que se sale de lo normal, sobre una época apenas estudiada hasta el presente desde el punto de vista castellano.

FR. V. B. de H.

BIBLIOGRAFIA

I.—TEOLOGIA

R. P. JEAN-FRANÇOIS BENNEFOY, O. F. M., *Le Ven. Jean Duns Scot, Docteur de l'Immaculée conception. Son milieu, sa doctrine, son influence*. Roma, Casa Editrice Herder, 1960, VIII-564 pp.

El P. Bennefoy, O. F. M., es un ardiente defensor de las tesis escotistas sobre la predestinación y la primacía de Jesucristo y su Madre, la Virgen María. En esta obra póstuma, publicada por sus hermanos en religión, intenta también defender con el mismo entusiasmo la doctrina de Escoto sobre la Inmaculada Concepción de María, desde un punto de vista doctrinal e histórico. Para ello divide la obra en cuatro partes, en las cuales va estudiando sucesivamente: el estado de la doctrina desde 1231 hasta 1300 en Oxford y París, que son los grandes centros universitarios del siglo XIII; la vida, las obras y la doctrina del Venerable Juan Duns Escoto; el retorno de la Teología Escolástica a la tradición y la oposición maculista desde 1301 hasta 1333; y, por fin, el puesto y la influencia de Escoto en la determinación y difusión de la verdadera doctrina inmaculista.

Es una buena contribución a la historia del dogma de la Inmaculada Concepción, fundamentada en abundantes textos y documentos, que examina con moderación y serena objetividad. Sin embargo, es una obra de combate, en que el autor trata de defender con convicción sus propias posiciones. En ella tenemos como un compendio vital de las controversias sobre la Inmaculada, con Escoto como punto de referencia. La enumeración de los autores desde 1301 a 1333, es casi exhaustiva, y bastante completa en la última parte del siglo XII y desde 1231 a 1300, resumiendo a continuación el influjo escotista hasta la definición del dogma en 1854.

Según la tesis del autor es manifiesto que Escoto es el gran doctor de la Inmaculada Concepción: el primero que la defendió científicamente, resolviendo también científicamente sus dificultades, y quién más ha contribuido con sus doctrinas a la definición del dogma. Quizás no todos acepten las explicaciones escotistas de la Inmaculada, pero parece cierto que en esta cuestión no se puede prescindir de la figura de Escoto, cuya gloria más pura es haber intuido, en una época no muy propicia, el gran privilegio de la Madre de Dios.

Fr. Manuel G. Bueno,

A. RETIF-M. UNCITI, *Introducción a la Doctrina Misional Pontificia*, Barcelona, Ed. Estela, 1959, 14 x 20, 206 pp.

ANDRE RETIF, S. J., *Initiation à la Mission*, Paris, Editions Fleurus, 1960, 13'5 x 18'5, 352 pp, 9'60 NF.

Dos interesantes obras del gran misionólogo francés P. Rétif. La primera —*Introducción a la Doctrina Misional Pontificia*— francamente bien traducida, aparte de darnos los principios teológicos, nos introduce en el espíritu y la preocupación misionera concreta de la Santa Sede. No sólo una dogmática misionera, sino también teología pastoral misionera, a base de la seguridad y experiencias de la Santa Sede. La segunda obra —*Initiation à la Mission*—, más que un tratado de misionología, es, como ha querido el autor, un instrumento de trabajo a base del método activo, para servir de guía y estímulo a la reflexión y estudio misioneros. Sugerir más que decir. Capítulos esquemáticos y condensados. Tiene tres partes: Biblia y Misión, Elementos de Teología Misionera y Liturgia y Misión.

Lo más importante de estos dos libros que podemos decir complementarios, es la concepción de Misión. Podríamos señalar unas características. Primera, *sabor bíblico*, no sólo en los capítulos que ex professo dedica al tema. Hacer resaltar y poner al descubierto la idea misionera de la Biblia, de ambos testamentos. No acomodaciones bíblico-misioneras, sino la entraña misma de la Biblia, como historia de la salud. Segunda, *teología misionera del Espíritu Santo*, a fuer de alma de esta comunidad de Misión que es la Iglesia. Tercera, *el concepto eclesial de Misión*. Las misiones son obra de la Iglesia. La convicción de esta verdad ilumina grandemente la espiritualidad misionera (colaboración misional), y fundamenta las directrices y proceder de la Iglesia con respecto a los misioneros. Su razón de instrumentos está bien puesta de relieve en *Introducción a la Doctrina Pontificia*.

Séanos permitido añadir alguna puntualización para evitar exageraciones que paradójicamente minimizan la acción misional. La Iglesia ciertamente ha nacido para ser misionera. Pero las expresiones pontificias de alabanza del movimiento misional no autorizan a ver a la Iglesia como principio ante todo de propagación de la obra redentora, y sólo secundariamente con un cometido de conservación de los frutos adquiridos. La Iglesia ha nacido para continuar la obra de Cristo. La obra de la Iglesia es *misión*: dirigirse a unos hombres para cristificarlos más; a otros, desecristianizados, para adquirir entre ellos carta de naturaleza; a los paganos para darles el testimonio de Cristo. La teología de las misiones tiene que encuadrarse en la teología de la misión. Las misiones son una obra grande —llegarse Cristo en el Espíritu por la Iglesia a los hombres que no le conocen—, pero su grandeza la tenemos que ver no tanto en sí mismas, cuanto en considerarlas como participación de la Misión de la Iglesia, su prolongación hacia los paganos.

Bienvenidos sean libros como éstos que saben crear la conciencia misionera, que no es, en doctrina de la Fidei Donum, sino la conciencia católica, el sentir con la Iglesia como miembros de ella.

GERMAIN LESAGE, O. M. I., *La Nature du Droit canonique*. Editions de l'Université d'Ottawa, 1960. 16 x 25'5. 218 pp. 4'50 Dol.

Entre las múltiples obras editadas por la Universidad de Ottawa (Canadá), llega hoy a nuestras manos la del P. Germain Lasage, sobre *la naturaleza del derecho canónico*.

Debido a que este problema puede estudiarse bajo tan diversos aspectos, el autor se anticipa a declararnos su intención desde las primeras páginas del libro. «No entra en sus planes considerar el derecho canónico como disciplina intelectual, sino como norma de vida comunitaria. No se trata precisamente de disertar acerca de la luz propia de la ciencia canónica, sobre su método y sus fuentes, sino más bien de comprender la naturaleza de las reglas que dirigen la actividad social de la comunidad cristiana. Consiguientemente, el derecho será estudiado casi exclusivamente bajo su aspecto normativo, y apenas bajo el aspecto subjetivo: se tratará de la *ley*, más bien que del *derecho*».

S. P.

P. JUAN PRADO, C. SS. R. *Síntesis bíblica*: I. *Orientaciones*; II. *Historia de la Revelación*; III. *La Monarquía hebrea*; IV-VII. *Desde el Destierro a los Macabeos*. Madrid, Ed. El Perpetuo Socorro, 1960. 1008 pp.

El infatigable P. Prado. Consultor de la Comisión Bíblica, continúa su benemérita labor de divulgación bíblica iniciada ya hace muchos años. Los fascículos editados ahora con el nombre general de *Síntesis Bíblica* quieren facilitar el acceso al estudio de la Sagrada Escritura llevándolo a los no iniciados de la mano, paso a paso, para crear poco a poco el «sensus Biblae» tan necesario para leer con fruto la primera fuente de la Revelación.

El primer fascículo está dedicado a *Orientaciones* generales para interpretar la Biblia. Es una visión sintética de los problemas de Introducción General a la Sagrada Escritura con los clásicos tratados de Inspiración, Canon, Hermenéutica y versiones. El criterio es ponderado y seguro como es tradicional en los libros del P. Prado.

El segundo fascículo titulado *Historia de la Revelación* aborda los problemas de la formación literaria del Pentateuco (exposición excelente y amplia), los relativos a los orígenes de la humanidad y del pueblo hebreo. La perspectiva se cierra con el libro de los Jueces.

El tercero es una síntesis de la historia de la *Monarquía hebrea* en lo político y en lo religioso con capítulos dedicados a los grandes profetas escritores.

El cuarto abarca la historia del pueblo judío *Desde el Destierro a los Macabeos* con lo que cierra el ciclo histórico del A. T.

Como el autor nos dice —con estilo profético oriental— su finalidad con estas publicaciones es la de ser «guía a los peregrinos que desde todos los confines del mundo hispánico van a visitar los países del Oriente Bíblico». El P. Prado es de opinión de que la lectura de la Biblia en su integridad es «aconsejable únicamente a las personas de sólida formación». Conforme a este criterio cree necesario lanzar estos fascículos de iniciación bíblica antes

de editar su anunciada *Biblia Popular*. La *Síntesis Bíblica* «intenta poner en manos de sus lectores una guía segura que les permita situar la Biblia con todos los problemas teológicos que implica en el lugar que le corresponde dentro del ámbito del Magisterio de la Iglesia». Al redactar estas páginas piensa el autor «en los Misioneros hispano-americanos que anhelaban por llevar en reducido equipaje, junto con una Biblia selecta o completa, un prontuario que les permitiera recordar rápidamente los puntos de doctrina controvertidos en sus frecuentes diálogos con los hermanos disidentes...». También se dirige el autor a los Dirigentes y Consiliarios de Acción Católica, y a todos los que deseen tener a mano una *Síntesis* de los problemas bíblicos. La exposición es clara y adaptada a esta clase de público que sin duda agradecerá al benemérito escriturista sus fatigas y desvelos por divulgar la palabra de Dios, de que tan necesitado se halla el mundo de hoy.

Fr. Maximiliano G. Cordero, O. P.

PEDRO TENA GARRIGA, *La palabra Ekklesia. Estudio Histórico-Teológico*, Barcelona, Editorial Casulleras, 1958, 314 pp.

El autor ha querido hacer un estudio en que lo teológico, lo pastoral y lo litúrgico se dieran la mano. Conforme a este propósito estudia el autor el proceso evolutivo de la noción de *ekklesia* en las distintas etapas viejo-testamentarias y en su plena eclosión evangélica. Así, por su libro desfilan las «asambleas» del desierto, el tabernáculo mosaico, el templo de Salomón, la sinagoga, y por fin la *Ekklesia* fundaba por Jesús sobre Pedro. La dimensión eclesiológica jerárquica es completada por las «teorizaciones» paulinas sobre el Cuerpo Místico. La trayectoria, pues, del concepto es amplia y muy compleja.

El estudio central de la obra versa sobre el texto de Mt. 16, 18; para el autor «la palabra *ekklesia* expresa en sí misma, en el ambiente bíblico y en el cristiano una idea primordialmente litúrgica» (p. 9). En efecto, ya en los tiempos del desierto la «asamblea» del pueblo, que los LXX traducen por *ekklesia*, tiene un sentido de vinculación religiosa y aun litúrgica. La «tienda de la reunión» era el centro de esas «asambleas» del pueblo israelita. En torno al templo de Salomón se reunía también la *ekklesia* o *qahal* de Israel. Los salmistas también viven en torno a las reuniones de la *ekklesia* en el templo. En la literatura sapiencial la *ekklesia* aparece girando en torno a la *Torah*. En los tiempos de Esdras la *ekklesia* es la comunidad de los repatriados formando la nueva teocracia, como herederos de las promesas proféticas. Eran el núcleo del que saldría la *ekklesia* de los tiempos mesiánicos. Los cenobitas de Qumram se consideraban también la *ekklesia* o *qahal* de Dios, las primicias de los tiempos mesiánicos que estaban a punto de manifestarse. En este ambiente de expectación mesiánica hay que entender el anuncio del establecimiento de la nueva *ekklesia* sobre Pedro en Cesarea de Filipo. La *ekklesia* que viene a establecer Cristo es la comunidad religiosa que hereda y completa a la *ekklesia* del tabernáculo del desierto, del templo salomónico y de la *Torah* de la época sapiencial. «La palabra *ekklesia* guardando fundamentalmente el sentido antiguo-testamentario de asamblea religiosa en Jerusalén, pasa a significar la congregación de los hombres en

esta nueva Jerusalén... La edificación tiene un sentido fundamental, con un doble estadio: El primero la aceptación de la divinidad y mesianidad de Jesús; el segundo estadio es el de la visión (celeste)» (p. 109-110).

En los Hechos de los Apóstoles se da el nombre de *ekklesia* a la comunidad de los que seguían la doctrina de Jesús. En las Epístolas paulinas se mezclan las nociones cristológicas y litúrgicas al tratar de perfilar la *Ekklesia* como Cuerpo Místico.

Tal es la síntesis ideológica de este libro que se destaca por claridad de exposición sobre un tema que ha sido muy estudiado, pero que siempre es novedad por su profundo contenido teológico. A través de sus páginas el lector podrá seguir bien la trayectoria bíblica del concepto *ekklesia* en sus diversos estadios de revelación.

Fr. Maximiliano G. Cordero, O. P.

A. M. DUBARLE, O. P., *Maria, Nueva Eva según las Escrituras* (Los fundamentos bíblicos del dogma de la Asunción). Traducción y presentación de A. Colao, Madrid, Athenas, 1959. 117 pp.

En este libro que abre la serie de la «lectio theológica» de la Editorial «Athenas», encontramos reunidos diversos trabajos del P. Dubarle escritos en distintas Revistas con motivo de la proclamación del dogma de la Asunción. El título sugerente de «Nueva Eva» lo toma el autor de la Constitución apostólica *Munificentissimus Deus* donde como base escrituraria de la Asunción de María se alude a la vinculación de la Santísima Virgen con el «Nuevo Adán» en la lucha contra el poder de la serpiente infernal. Como la resurrección de Cristo fue el trofeo de su victoria, así convenía —arguye el Sumo Pontífice— que la Virgen Santísima fuera glorificada en su cuerpo como había participado en la lucha. El P. Dubarle comenta esta argumentación pontificia: «Estas líneas resumen poco más o menos todo cuanto se pueda decir de más sólido, desde el punto de vista escriturario, acerca de la Asunción de María y en general, de su posición eminente en la economía de la Redención» (p. 18).

Reconoce que el título de *Nueva Eva* aplicado a María es extrabíblico y tiene sólo base patristica. Es S. Justino el que siguiendo la denominación de «segundo Adán» aplicado por S. Pablo, habla de una «nueva Eva» encarnada en María. El P. Dubarle da un sentido mariológico a la mujer del Apocalipsis (c. 12), y estableciendo una relación entre este texto y el del Protoevangelio, ve la posibilidad de encontrar el fundamento bíblico —en *germen*— del dogma de la Asunción.

Fr. Maximiliano G. Cordero, O. P.

R. RABANOS, *Propedéutica Bíblica. Introducción General a la Sagrada Escritura*. Salamanca, 1960. 513 pp.

El autor nos presenta aquí el fruto de veinte años de profesorado sobre la Sagrada Escritura. La obra contiene los tratados clásicos de Inspiración, Texto y Hermenéutica, juntamente con la historia del Canon. No faltan tampoco los apartados correspondientes a la geografía y arqueología bíblicas para crear en el lector el completo ambiente bíblico en múltiple marco histórico, geográfico y arqueológico.

En el capítulo sobre la naturaleza de la inspiración el autor pone de relieve reiteradamente que no se deben disociar totalmente ni demasiado los conceptos de inspiración profética y escritura, pues aunque tengan enfoque diverso muchas veces, no pocas veces coinciden. Después expone las diversas opiniones católicas en torno al problema de la inspiración, destacando los textos de León XIII y de la «Divino Afflante Spiritu» que insiste en el carácter *instrumental* del hagiógrafo. Como consecuencia de ello se impone la inspiración verbal, hoy comúnmente admitida en su recto sentido.

En el capítulo sobre la inerrancia bíblica se insiste en la noción de veracidad de los autores orientales: «la noción de *verdad* es más amplia entre los orientales, que entre los occidentales. El oriental entiende por verdad todo lo que viene a su propósito o se ajusta a lo que va a probar, sin fijarse si lo que dice es intrínsecamente así y conviene o no con el contexto» (p. 78). Por ello «hay que evitar aplicar al hagiógrafo todos nuestros modos de escribir; el buen exégeta no comienza por las categorías de ahora, sino por las del hagiógrafo» (p. 78). De ahí la necesidad de atender el «género literario» o módulo de expresión empleado conforme a la mentalidad de su tiempo. Acertadamente el autor puntualiza: «el valor del lenguaje de los hagiógrafos ha de medirse más por las ideas que por las palabras» (p. 92). «La cronología bíblica no es matemática. Los números tienen un valor sagrado y convencional; raras veces suelen tomarse en sentido propio e histórico... El autor no intenta dar a sus lectores una razón uniforme y científica de toda la historia, sino sólo una cronología general» (p. 95).

Dentro de la perspectiva amplia de estos principios, que son fundamentales para la inteligencia de la Sagrada Escritura, el autor destaca cómo el hagiógrafo es un instrumento deficiente, que no conoce plenamente lo que Dios le comunica, o lo entiende oscuramente (p. 100); «cada escritor es hijo de su formación y habla a los hombres de su época» (100). Conforme a estas afirmaciones se aborda el problema de la moralidad de los personajes del A. T.: «hay una moral en progreso; Dios escoge a Israel y a los hagiógrafos como son en realidad y no santos» (p. 104).

Hemos espigado estas frases del autor para mostrar el enfoque amplio con que el P. Rabanos aborda los problemas más delicados de la Introducción a la Escritura. La exposición es clara y sumamente ponderada, contrastando las opiniones. Por ello creemos que su libro es un buen guía para iniciarse en los problemas bíblicos. En general, el libro es esquemático con mucha erudición bibliográfica, de forma que el que quiera profundizar en el estudio de las cuestiones, encuentra abundancia de material informativo.

El Índice analítico es sumamente detallado, y la distribución tipográfica nítida, muy apropiada para seguir el diverso encasillado ideológico.

Fr. Maximiliano G. Cordero, O. P.

- B. UBACH, *I y II Dels Paralipomenes. Esdras-Nehemias* (La Biblia. Versió dels textos originals i comentari pels Monjos de Montserrat). Barcelona, Monestir de Montserrat, 1958, 21 x 28'5, 259 y 378 pp.

Este volumen 7 de la Biblia comentada de Montserrat contiene los libros de los Paralipomenos y los de Esdras y Nehemias. El autor es el P. Ubach fundador y principal colaborador de la colección. Son características de estos comentarios de los monjes de Montserrat la ponderación y sano progresismo en el sistema interpretativo. El P. Ubach destaca aquí el carácter de compilación del libro de los Paralipómenos redactado con un criterio histórico-teológico muy especial. Por ello completa y adapta los hechos recogidos de la tradición conforme a su criterio idealizador del pasado. El género literario empleado es el de la «historia edificante». Lo histórico se estiliza e idealiza conforme a las exigencias de un esquema teológico que preside la composición del libro. El fin litúrgico y parenético del libro salta a la vista.

En cuanto a los libros *Esdras-Nehemias* el P. Ubach los considera obra del mismo autor que los anteriores, manteniendo la tesis tradicional de la prioridad de *Esdras* sobre *Nehemias* en contra de la conocida opinión de Van Hoonacker.

La presentación tipográfica es inmejorable, como es ley ya en esta excelente colección bíblica. Hacemos votos porque la obra se complete al ritmo de publicación actual, siguiendo las huellas del infatigable P. Ubach, cuya vida se consagró por entero a la difusión de la verdad bíblica.

Fr. Maximiliano G. Cordero, O. P.

- A. ROBERT-A. FEUILLET, *Introduction a la Bible*. T. II: *Nouveau Testament*. Tournai, Desclée, 1959, XXIV + 940 pp.

En el Prólogo de Mons. Weber, Arzobispo de Estrasburgo, al I volumen de esta obra, se decía que la intención del grupo selecto de autores que han contribuido a ella era iniciar a los intelectuales católicos en el estudio científico de la Biblia. No trata de presentar un nuevo «Manual bíblico» sino de crear una atmósfera de Iniciación bíblica, en sentido estrictamente científico en los lectores para que estos puedan acercarse preparados a la lectura de los Libros Sagrados.

En este II volumen dedicado al Nuevo Testamento encontramos tratados todos los temas que encontramos en las Introducciones Especiales, pero el modo con que son tratados es sumamente sugerente. La abundancia de temas ha obligado a los autores a ceñirse demasiado a unos límites de páginas prefijados. Por ello en muchos apartados los autores tienen que limitarse a

indicaciones sumarias e insinuaciones llenas de contenido, pero el lector hubiera deseado se desarrollaran más. Es el defecto mayor que encontramos en esta obra: demasiados temas para el número de páginas del volumen. Las exposiciones son tan esquemáticas y concisas que apenas le dan al lector no iniciado una visión suficiente del problema tratado en cada lugar. En realidad, los que mejor pueden apreciar el valor de estas páginas tan ceñidas son los especialistas, que a través de afirmaciones e insinuaciones esquemáticas de los autores ven la síntesis de un vasto problema.

Para que el lector se dé cuenta de la riqueza de temas tratados en este volumen, le vamos a presentar esquemáticamente el Índice de materias: I. El mundo greco-romano (imperio romano, civilización helenística, paganismo greco-romano); II. El mundo judío (religión: sacerdocio, culto, organización, partidos religiosos; Palestina e imperio romano; los judíos de la Diáspora); III. El ambiente literario (literatura del judaísmo: Apócrifos, Qumram, literatura helenística; rabinica); IV. Los Evangelios Sinópticos (historia de interpretación; Ev. de Mt., Mc., Lc.; problema sinóptico; fuentes de los Evangelios; los Evangelios y la historia); V. Hechos de los Apóstoles (valor literario-histórico; problemas críticos); VI. Corpus paulino (Vida de S. Pablo; Introducciones a cada Epístola); VII. Epístolas católicas; VIII. Epístolas joánicas; IX. Evangelio de S. Juan (problemas literarios autor y características); X. Apocalipsis (problemas literarios, mensaje, autor); XI. Apócrifos del N. T.; XII. Temas principales del N. T.: a) Reino de Dios y persona de Jesús; b) Creencias fundamentales de la Comunidad primitiva; c) Soteriología paulina; d) la Encarnación en los escritos joánicos.

A la vista de este temario podemos decir que nos encontramos ante una Introducción al N. T. sumamente completa, con los problemas exegéticos puestos al día. Las síntesis son excelentes, pues son de profesores especializados cuyas valoraciones de los diversos problemas tienen una excepcional autoridad en el campo de la exégesis católica. El criterio de enfoque es el comúnmente aceptado en la exégesis católica moderna según el módulo e impulso de la Escuela Bíblica de Jerusalén, continuadora de la obra del P. Lagrange, cuyo espíritu progresista ha dejado profundas huellas en los investigadores de allende los Pirineos.

Fr. Maximiliano G. Cordero, O. P.

LUDOVICUS BENDER, O. P., *Forma iuridica celebrationis matrimonii. Commentarius in cans. 1094-1099*, pp. XVIII + 326. Roma, Descleé et Cie, 1960. 17 x 24, 326 pp.

El insigne profesor del «Angelicum» ha publicado en breve plazo interesantes monografías sobre diversos institutos jurídicos, a saber: *Potestas ordinaria et delegata*; *Normae generales de personis* (a. 1957); *De parochiis et vicariis paroecialibus* (a. 1959), y ésta última de la que vamos a tratar ahora. En ella expone en sendos capítulos: *Notiones generales et divisio tractatus*; *Historia iuris de forma canonica*; *Natura potestatis assistendi et natura delegationis*; *Forma ordinaria*; *Forma extraordinaria*; *Personae quae*

tenentur servare formam canonicam: Forma servanda in convalidatione matrimonii invalidi: Forma lege civili statuta; Ius assistendi determinato matrimonio; Suppletio potestatis assistendi matrimonii; Celebratio matrimonii per procuratorem.

Advierte en el prólogo, y lo cumple a lo largo del libro, que, para contribuir al progreso de la ciencia canónica, alega siempre razones para probar sus asertos, y cuando rechaza las opiniones de otros procura demostrar su falsedad o la insuficiencia de los argumentos que alegan.

Entre muchas cosas que juzgamos dignas de elogio mencionaremos estas dos: lo que dice tocante a la delegación a que se refiere el c. 1096 § 1 (nn. 159, 160 y 166), y la sugerencia que hace en favor de la convalidación automática, en ciertos casos al menos, de los matrimonios inválidos por determinados impedimentos y por defectos de forma jurídica (nn. 411-413).

En cambio, por las razones que en otras ocasiones hemos aducido, v. gr., en la Ponencia de la Semana Canónica celebrada en Granada el año 1958, que forma parte de la obra «La potestad de la Iglesia». —Barcelona, 1960, pp. 409-429—, no estimamos apodicticos los argumentos alegados por Bender en contra de la suficiencia del error común *de derecho* para que la Iglesia supla la jurisdicción.

Y acerca de *los inconvenientes*, que tanto pondera él y demás impugnadores de dicha suficiencia, afirmando que su admisión daría por resultado la anulación de lo establecido en los cc. 1094-1096, parécenos que incurren en manifiesta exageración, ya que los matrimonios celebrados con asistencia de un sacerdote sin la debida licencia serán muy contados, pues nadie ignora que para la licitud de semejante proceder se necesitan razones de peso y, además, las bodas *no se improvisan*, exigen larga tramitación, merced a lo cual pueden los párrocos impedir ilegítimas intromisiones.

Fr. S. Alonso, O. P.

JUAN VODOPIVEC, *La Iglesia y las Iglesias*. Barcelona, Herder, 1961. 11 x 17'5. 85 pp. 25 pts.

RAIMONDO SPIAZZI, *El laicado en la Iglesia*. Barcelona, Herder, 1961. 11 x 17'5. 102 pp. 25 pts.

B. SCHULTZE, *Teología latina y Teología oriental*. Barcelona, Herder, 1961. 11 x 17'5. 80 pp. 25 pts.

Presentamos a nuestros lectores tres volúmenes de la recientemente creada Pequeña Biblioteca Herder. Es la traducción de tres de los artículos, que constituían la Enciclopedia, publicada en Milán, en 1957, sobre cuestiones actuales de Teología Dogmática y en la que especialistas en cada uno de los temas daba una visión sobre la situación actual de los principales problemas debatidos en estas cuestiones. Los artículos vienen además aumentados con una pequeña bibliografía orientadora al respecto. Quizá en la traducción debiera haberse revisado esta bibliografía, pues en los últimos años se ha publicado bastante sobre estos temas.

La obra de Vodopivec es una síntesis sobre el movimiento ecumenista con sus principales postulados y la posición católica al respecto. Se trata de conceptos muy elementales, pero expuestos con claridad y de un modo orientador. No aparece bien expuesta la evolución sufrida en los últimos años por el Consejo Ecuménico de las Iglesias ni el verdadero contenido de sus aspiraciones, en cambio se acentúan con acierto el sentido de los «vestigia» de la Iglesia. La obra de Schultze resulta también muy sugerente y se muestra conocedor de las materias de que trata. Lamentamos, no obstante, que reduzca la teología oriental a la teología rusa, olvidándose de los teólogos griegos actuales de importancia, como Androutsos, Papadopoulos y del autor del más moderno tratado dogmático, Trembelas. No nos parece que lo más interesante de la teología rusa en los últimos tiempos sea la doctrina de la «sobornost», como tampoco creemos que le parecerá a un verdadero ortodoxo. El autor ha escogido indudablemente el insistir en la teología rusa, por ser ésta la materia, en la que se mueve con más soltura. Muy bien pensada está la obrita, un poco más amplia que las anteriores, del P. Spiazzi sobre la teología del laicado. Delimita bien el campo de esta materia en la eclesiología y expone con claridad los puntos fundamentales de una visión teológica de este problema. Se muestra original y un buen expositor.

La Editorial ha estado muy acertada en la presentación tipográfica de estos breves tomos, pues el buen gusto da valor a unos temas escogidos con acierto.

P. A. Osuna.

LUDOVICO FANFANI, *Teología para seglares*, v. III: Los sacramentos. Madrid, Ediciones Studium, 1958. 14 x 19'5. 515 pp.

Ya nos hemos referido desde esta Revista otras veces a esta obra y hemos señalado sus méritos: una gran claridad en las enseñanzas y un criterio muy acertado en la selección de los puntos fundamentales, para que el no preparado en teología pueda conocer a través de esta obra los fundamentos y razones de las verdades cristianas. Además, en su método ha conservado todo lo que hay de bueno en el método teológico-escolástico, pues va procediendo por puntos en forma de tesis, que avanzan cada vez más en lo íntimo de las cuestiones. Y las pruebas van también enumeradas y distinguidas en el orden ya clásico.

El volumen presente está completamente dedicado a los sacramentos. Tiene una parte introductoria sobre la naturaleza de los sacramentos, su institución, su eficacia... Es decir, los puntos corrientes en semejantes tratados. Y para los sacramentos en particular sigue siempre un esquema semejante: materia y forma, ministro, efectos. El tratado de la eucaristía, que es el más amplio lo divide en los dos apartados de la eucaristía como sacramento y la eucaristía como sacrificio. Nada tenemos que decir a sus doctrinas, pues se trata de una obra sobre la que han pasado ya muchos lectores juzgándola siempre recta en sus enseñanzas. En este volumen aparece todavía mejor la maestría del P. Fanfani, pues son frecuentes las relaciones con el Derecho canónico, en el que el P. Fanfani es un verdadero experto.

H. F.

FABIO FABBÍ, *La confesión de los pecados en el cristianismo*. Madrid, Ediciones Studium, 1959, 14 x 20, 296 pp, 65 pts.

Ediciones Studium nos presentan esta obra de Fabbí sobre el sacramento de la confesión, que es un estudio monográfico sobre la historia y la Teología de este sacramento. Abarca este estudio desde la confesión en las antiguas religiones hasta las últimas adquisiciones de la psicología a este respecto, e incluso hay un capítulo dedicado a las indulgencias.

Tan vasto programa no podía dejar mucho lugar a profundizaciones. Y la verdad es que nada nuevo encontramos en esta obra: los clásicos textos del evangelio, las citas ya clásicas de los textos de los primeros siglos, algunas referencias a la confesión en la Edad Media y un ligerísimo recuerdo de las enseñanzas de Trento. Nada nuevo, por tanto ni peculiares puntos de vista y más bien creemos que faltan cosas elementales sobre los actos del penitente. Lo único que resta de interés en esta obra y por lo que puede ser útil a determinado público es por haber compendiado todo lo que una persona culta debe conocer de este sacramento.

P. A. Osuna.

BERNARD HARING, *La ley de Cristo*, 2 vol. Traducc. del P. Juan de la Cruz Salazar, C. SS. R. Barcelona, Herder, 1960, 14'4 x 22'2, 888 y 672 pp.

El público español tiene ya en las manos este amplio manual de Moral, concebido de una manera moderna, de tal modo que pueda ser útil para los seglares y personas cultas, pues se abandonan las cuestiones puramente científicas y toda la moral se presenta como un desarrollo vital y un proceso de acercamiento a Cristo y a su ley. En este aspecto no cabe duda que tiene valores, que suponen un verdadero éxito en obras de este género. Por ejemplo, insiste mucho en aquello que es singular de la moral cristiana, como es la caridad y la imitación de Cristo y ello es origen de que los sacramentos cobren una nueva perspectiva distinta de la casuística habitual en otros manuales. El pecado es tratado como la negativa a seguir a Cristo. Otros puntos suponen una adquisición positiva, al menos en lo que respecta a su incorporación a la Moral: el dedicado a la conversión y lo ampliamente que es estudiada la virtud de la religión.

El haber conseguido darnos una visión actual de la moral y su frecuente recurso a la doctrina del Evangelio hace que de alguna manera podamos calificar esta obra como original y, desde luego, escapa a la vulgaridad corriente en otros manuales, que se reducen a una repetición mecánica de las cosas ya sabidas. Aquí se nota en todo momento una gran claridad de concepción en el autor y una exposición sencilla y nada recargada de tecnicismos. Pero estas buenas notas no anulan por completo otras dificultades e inconvenientes, que encontramos en la obra, de orden práctico, pues en la doctrina no creemos que haya nada de reprochable. Y entre estos inconvenientes no es el menor lo voluminoso de la obra, que la hace poco práctica para el gran público al que trata de llegar. Conforme uno se adentra en su lectura se nota, además, que los temas son tratados de un modo difuso y

frecuentemente el huir de todo lo que sean normas concretas —no decimos casuística— le resta interés y precisión, sobre todo si tenemos en cuenta que el público general no está acostumbrado a deducir verdades de principios normativos del obrar. Esto sucede, por ejemplo, en la cuestión de la mentira, en la que faltan las distinciones corrientes de los manuales; nada o casi nada encontramos de los problemas de las relaciones entre la caridad y la justicia, ni se especifica el sentido que tiene el orden dentro de la caridad ni su obligatoriedad; el estudio de las virtudes teologales nos parece poco resaltado, aunque este sea un defecto corriente en los manuales; lo mismo diríamos de los dones del E. Santo. También nos ha extrañado la división misma del tratado, pues las virtudes cardinales las estudia en la moral general y las teologales en la moral especial. Y además en la moral especial estudia todas las aplicaciones concretas de las virtudes cardinales, desligando así la actividad moral de las virtudes, que son sus verdaderos principios. E incluso el orden de toda esta moral especial resulta complicado, ya que los temas se van sucediendo unos a otros muy brevemente sin destacar aquello que es fundamental de lo que son reglas derivadas de moralidad.

Estos defectos, que son completamente de forma, pues su doctrina es siempre aceptable e incluso inclinado a las posiciones tomistas, creemos que merman mucho el valor práctico de la obra, pues por su amplitud y generalidad resultará poco útil para los seglares y su falta de rigor científico no la hace servible para los estudiantes seminaristas o sacerdotes de estas materias. Es, como se ve, más bien un inconveniente práctico que de otra índole el que hace que nos parezca excesivo el ruido que despertó en el extranjero. Pero no quisiéramos ocultar su verdadero valor, que es una doctrina muy ajustada a las enseñanzas de la Iglesia y, sobre todo, a la pureza evangélica. También es de resaltar su amplia bibliografía, aunque en gran parte inaccesible al público español y sus índices muy completos, que abarcan casi cien páginas.

H. F.

Iniciación teológica, T. III: *La economía de la Redención*. Barcelona, Herder, 1961. 14'5 x 22, 753 pp.

Con este tomo tercero queda completa la edición de esta obra, que en su original francés comprende cuatro volúmenes. Es una obra que se llama de iniciación, pero que en la realidad, es una visión completa de toda la teología siguiendo más o menos el esquema de la *Suma Teológica* de santo Tomás. Quizá el nombre de *Iniciación* se deba a que en ella se prescinde en gran parte del sistema científico de deducciones de determinadas verdades por un proceso riguroso y tiende más a presentar al público los puntos dogmáticos desde el punto de vista de observaciones particulares y enfoques actuales de las verdades eternas. Por ello la obra busca más sugerir y despertar la atención sobre los puntos capitales de la doctrina de la fe que a darnos verdades científicas elaboradas.

Juzgando la obra desde este punto de vista, creemos que es acreedora a una sincera alabanza. El lector culto de nuestros días puede acercarse a ella con el convencimiento de encontrar una exposición viva y original de

las verdades cristianas, que despertarán en su espíritu un deseo de profundizar y sumergirse en el estudio de la verdad revelada. Y en este sentido la presente obra será una verdadera iniciación a un estudio más especializado, sobre todo, al estudio directo de santo Tomás, del que esta obra depende en gran parte.

Al volumen tercero, que es el que ahora presentamos, corresponde la cristología, con sus complementos de la mariología y la eclesiología; los sacramentos y la escatología. El haber sido elaborados estos temas por diversos autores hace que a la obra le falte una continuidad, tanto doctrinal como narrativa, pero al mismo tiempo, gana en interés, pues cada autor se fija en perspectivas particulares, que nunca llegan a agotar el dato revelado.

La cristología se debe casi en su totalidad, al P. Henry, y en ella resaltan las notas de una exposición clara y fiel, siendo así que se trata de un dogma difícil de compendiar para los no iniciados por las muchas complicaciones históricas, en que está envuelto. Los sacramentos, en cambio, no tienen esta coherencia total y uno piensa que faltan en ellos puntos de interés, sobre todo, en la eucaristía.

El tratado de María y la Iglesia, resulta demasiado breve, a pesar del interés vital que tiene. Las breves páginas del misterio de la Iglesia, firmadas por el P. Liégé, sólo tienen de inconveniente la brevedad, pues son un resumen muy conseguido de lo fundamental de este misterio, visto a través de una visión amplia y teológica, cual es la de santo Tomás. En cambio, la mariología nos parece muy deficiente: los verdaderos principios mariológicos aparecen muy dispersos o camuflados en frases ambiguas, que dejan una verdadera duda a los no iniciados...

Repetimos que la obra se lee con gusto y su originalidad y brillantez le dan un interés constante. A ello contribuye el esmero puesto en la impresión.

H. F.

Enciclopedia mariana, "Theotocos". Traduc. de Francisco Aparicio. Madrid, Edic. Studium, 1960. 17 x 24. 902 pp.

La Editorial Studium se ha decidido a presentar al público español la Enciclopedia mariana, editada por el P. Spiazzi, que tuvo un gran éxito al salir su primera edición con motivo del año mariano.

Las características de esta obra quedan bien resumidas, indicando que se trata de una Enciclopedia, es decir, un arsenal de conocimientos lo más completo posible sobre el tema de la Virgen. Es inútil ir a ella buscando una obra científica, pues lo propio de estas enciclopedias es presentar al público un resumen completo de estos campos de la ciencia a los que no todos pueden llegar. Se trata, por tanto, de una obra de vulgarización y síntesis sencilla de lo mucho que hay impreso sobre esta materia. Desde este punto de vista es desde el que hay que juzgar la obra. Y así vista nos parece muy acertada y conseguida en sus líneas generales. Los editores han compendiado en tres apartados los muchos trabajos, que integran este volumen —alrededor de cincuenta—. Estos apartados son: María en el tiempo; María en la Iglesia; testimonios de María. En la primera sección se recoge

lo que se refiere a la historia y ambientación de la Virgen. En la segunda parte se ha integrado toda la teología, espiritualidad y pastoral, sobre este tema. Y, finalmente, la tercera, es un arsenal de datos sobre la piedad y el culto a la Virgen, en la que se habla de sus santuarios, la literatura de los pueblos, las tradiciones populares... El plan y el orden de las materias, que en obras de esta índole es de capital importancia, lo creemos muy acertado y apto para darnos una visión completa y una serie de conocimientos útiles no sólo para personas seglares, sino también para predicadores y escritores. Además, lo bien ordenado de la obra permite encontrar rápidamente aquel dato o verdad, que a uno le puedan interesar.

Las colaboraciones de la Enciclopedia tienen muy diversos matices, pero en general, mantienen una tónica de exposición sencilla y cierto rigorismo científico, no dejándose llevar por una piedad ciega. Hay entre ellos una cierta unidad de pensamiento, que merece subrayarse, por ser cosa difícil de conseguir y que hace patente la inteligente dirección de los editores. No sabemos si seremos un poco injustos si lamentamos que la parte dogmático-teológica, tiene poco espacio en la obra, siendo así que se trata de lo fundamental y lo que más buscará el público por no encontrar exposiciones completas y asequibles a este respecto sobre todos los dogmas marianos. Estos dogmas, que aquí están tratados por el P. Ciappi con notable exactitud, pero con demasiada brevedad, para que los temas tengan una exposición suficiente en comparación con el volumen de la obra. La explicación de la Corredención se desearía más desenvuelta. También el artículo dedicado a María y la Iglesia, de tanto interés en nuestros días, resulta pobre. Y uno piensa también que muchos españoles conocedores de nuestra literatura y nuestras tradiciones marianas, tendrían mucho que añadir a los capítulos de la obra, que tratan de este tema...

No debemos dejar de resaltar la amplia bibliografía razonada, que se recoge en el mismo volumen y aumenta grandemente su utilidad, y los índices con que se cierra el volumen, que resulta así una enciclopedia muy manejable.

A.F.

FRANZ XAVIER ARNOLD, *Al servicio de la fe*. Traduc. de Casiano Floristán. Buenos Aires, Herder, 1960. 14 x 22. 82 pp. 36 ptas.

El P. Arnold nos da en esta obra una serie de reflexiones sobre la materia, objeto de sus enseñanzas, la pastoral catequética. Obra original y muy bien pensada. Es indudable que el impulso dado a la catequética en los últimos doscientos años es grande y ha venido a aumentarse en los últimos tiempos, cuando los pastores de almas se han dado cuenta que la actual apostasía de las masas tiene su origen en una deficiente predicación de la palabra divina, y, sobre todo, en un gran olvido de las verdades fundamentales del cristianismo. Son muchos los hombres de hoy día a los que no les ha sido predicado el verdadero mensaje cristiano, sino un sustitutivo prefabricado, que no puede causar en el alma los efectos, que son peculiares de la verdad divina.

El autor de la presente obra nos hace un recorrido histórico a través

de todo esta renovación kerigmática, pero fijándose exclusivamente en los autores y movimientos alemanes, por lo cual pierde mucho de interés para nuestro público. Por otra parte, no se trata de un mero recuento histórico sino que con frecuencia las reflexiones profundas del autor se suman a los hechos, resultando así un tratadito breve, pero jugoso de esta materia de teología pastoral. No con todos sus puntos podemos estar de acuerdo, pero lo sucinto de sus observaciones nos impide entrar en detalles. Como resumen de las orientaciones catequéticas de los últimos años en Alemania nos parece de lo más completo y exacto.

A. O.

MANUEL GARRIDO, O. S. B., *Curso de Liturgia*, Madrid, BAC, 1961. 13 x 20, 750 pp. 100 ptas.

La Biblioteca de Autores Cristianos nos presenta en esta obra un manual de Liturgia de gran valor para los cursos de seminario de esta materia y en general para todos los que deseen una información elemental sobre la Liturgia. Y la calificamos de obra valiosa por lo bien ordenado de sus materias, su claridad en la exposición y, sobre todo la visión teológica, que domina el conjunto. Estas son las cualidades, que debiera tener un verdadero manual de Liturgia para estudiantes de seminarios o centros similares, y son las que encontramos en la obra del P. Garrido.

Las secciones de la obra son las habituales en otros manuales. Una parte general sobre la liturgia: fuentes, historia, legislación..., y otra parte especial, en la que se estudia lo que es el centro de la Liturgia (la Misa) y los sacramentos. También se ha incorporado un amplio capítulo dedicado al año litúrgico y otro al oficio divino. Característica de esta obra nos parece ser el afán con que se procura no convertir esta asignatura en una colección de datos legislativos, sino en procurar profundizar el sentido de las ceremonias, acudiendo a la historia y, sobre todo, señalando sus valores teológicos y espirituales.

La obra tiene también largos apéndices, que cubren casi doscientas páginas, en los que se recogen las Encíclicas «Mediator Dei», «Musicae sacrae»... y hasta el nuevo código de rúbricas. A nuestro parecer, todo esto hubiera podido evitarse, pues todos estos documentos los tiene a mano cualquier sacerdote en otras publicaciones. Y con ello se hubiera reducido la obra a las dimensiones de un verdadero manual, que es el objeto de esta publicación.

H. F.

JOSE MARIA BOVER, S. I., *Teología de san Pablo*, Madrid, BAC, 1961. 3.ª ed. 13 x 20. 850 pp. 120 ptas.

Agotada ya hace tiempo la obra del P. Bover sobre san Pablo, se nos ofrece finalmente una nueva edición, que aparece idéntica a las dos anteriores.

El valor de esta obra no hace falta señalarlo, pues su primera edición

ya suscitó gratos comentarios. Es una obra muy personal y profunda sobre el desarrollo del pensamiento de san Pablo. Tiene también algunos defectos, que creemos inherentes a estas obras concebidas de una manera muy sistemática, pero éstas también han sido señalados por otros autores. El hecho es que aquí tenemos una obra prestigiosa y que debe leer con atención qu'en quiera adentrarse en el pensamiento paulino.

Surge espontáneo el pensamiento o deseo de que esta obra se hubiera puesto más al día y se la hubiese completado. Sin embargo, somos los primeros en dar la razón al encargado de preparar esta edición. Casi siempre lo que llamamos poner al día una obra entraña realizar una modificación completa y muy probablemente una alteración del pensamiento original, además, de otras muchas dificultades. Nos parece, por tanto, acertado publicar la obra tal como es, si es que ciertamente es todavía de valor para el público. Y no dudamos que la obra del P. Bover conserva todavía su valor.

H. F.

BERNARDINO LLORCA, S. I., *Nueva visión de la historia del cristianismo*, 2 vols. Barcelona, Edit. Labor, 1956. 15 x 22, 1621 pp.

Aunque con retraso, presentamos a nuestros lectores la obra del P. Llorca en dos volúmenes magníficamente presentados por la Editorial Labor.

Las características de esta obra singular, es haber compendiado toda la Historia de la Iglesia, no en un orden cronológico como es habitual, sino según un orden de materias y casi diríamos hasta de ciencias, pues algunos de los temas tratados son verdaderas ciencias, que se estudian aparte en la carrera eclesiástica, tales la Historia de los dogmas y la Liturgia. Los apartados generales de la obra son los siguientes: Historia de las herejías, concilios, dogmas, literatura cristiana, arqueología, liturgia, entidades morales de la Iglesia, y misiones católicas. A esto se añade una primera parte dedicada a una visión rápida de la Historia de la Iglesia y otro final, que es un índice de personajes de la Historia de la Iglesia, con un brevísimo resumen de su vida.

La obra aspira, por tanto, a ser una verdadera enciclopedia de la Iglesia. La elección de los apartados de esta obra ha sido bien hecha y ciertamente consigue dar esa visión completa de un desenvolvimiento total de la Iglesia, que abarca desde el campo de su doctrina al de sus actividades exteriores y propagación.

La obra ha sido realizada casi con el mismo material de que consta la *Historia de la Iglesia*, del mismo autor. La obra resulta valiosa, como un compendio de todas estas ciencias y útil para los seglares o para quien quiera conocer un dato especial de estas ciencias. Pero nos parece muy insuficiente para que pueda adoptarse como texto de las respectivas materias: Patrología, Historia de los dogmas... Con este fin que indicamos el índice de personajes históricos constituye un elemento valioso de consulta, pero resulta inútil para una obra de texto. El conjunto de la obra la hubiéramos por ello, calificado mejor de enciclopedia eclesiástica.

Es muy de resaltar la esmerada presentación de la Editorial. Los diversos tipos de letras y láminas contribuyen a hacer agradable la lectura de esta obra,

F. L.

FIDELIS M. GALLATI, *Wenn die Päpste sprechen*. Wien. Herder, 1960. 14'5 x 22'5. 207 pp.

El P. Gallati nos da en esta obra una exposición completa y clara sobre los problemas que plantea normalmente a los católicos la infalibilidad del Romano Pontífice. La obra tiene, además, el mérito de desenvolverse con un criterio ortodoxo en absoluto y un sano equilibrio en los puntos, que son todavía objeto de controversia.

El autor se ha centrado en su estudio en la investigación de la naturaleza y alcance del magisterio ordinario del Papa. Y sobre este tema discurre todo el trabajo, cosa que nos parece acertada, pues es el tema en el que está todavía la mayor dificultad.

La obra comprende tres partes bien diferenciadas. En la primera se estudia la autoridad del magisterio ordinario del Romano Pontífice. Es la parte más elaborada de esta disertación y resalta por lo ordenado de la exposición. Después de haber estudiado su naturaleza, pasa a establecer los fundamentos de su valor, sus relaciones con la infalibilidad, las garantías de su valor, su alcance como lugar teológico, relaciones con el poder jurídico y con una cierta libertad en la investigación. La exposición está siempre muy bien razonada y demuestra conocer bien el campo en que se mueve. Sin embargo, en algún punto no nos parece convincente, como es al negar el valor infalible al magisterio ordinario del Papa o al describir las relaciones entre el poder jurídico y el magisterial. En la segunda parte de la obra se estudia el asentimiento religioso debido a las enseñanzas no infalibles del Romano Pontífice. Y en una tercera parte, más breve, las relaciones de este magisterio ordinario con los demás organismos de la Iglesia.

P. A. Osuna.

ROGER AUBERT, *La Santa Sede y la unión de las Iglesias*. Barcelona, Editorial Estela, 1959. 14 x 20. 150 pp.

El objeto de esta obra del Dr. Aubert, es presentar al público no una historia del movimiento ecuménista sino un conjunto de documentos y enseñanzas pontificias a este respecto, sobre todo desde León XIII, en que los Papas empezaron a hablar más y de un modo más expreso de este problema. Acertadamente se ha preferido encuadrar los documentos en el ambiente histórico en el que salieron a luz, pues sólo así se mide su verdadero alcance a hacer una mera transcripción de tales documentos. A través del libro se nota un creciente interés de los Romanos Pontífices por este movimiento, que lleva el signo de nuestra época en sus ansias de unión.

La obra está muy bien pensada y nos retrata, aún sin habérselo propuesto, lo que podríamos llamar la historia del ecumenismo católico.

H. F.

ROMANO GUARDINI, *Sentido de la Iglesia*. 2.^a ed. (Colec. Prisma, 46). San Sebastián, Edic. Dinor, 1960. 12'5 x 19. 139 pp.

Romano Guardini es un profundo conocedor de nuestro mundo y de las diversas posturas, que toman los hombres de nuestro siglo ante una realidad misteriosa llamada Iglesia de Cristo. En estas breves conferencias, pronunciadas ya hace mucho tiempo, se revela el hombre agudo en sus observaciones, que se esfuerza en hacer asequibles a los hombres las grandes verdades sobre la Iglesia de Cristo.

PIERRE CHARLES, *Eglise, sacrement du monde*. Bruges, Desclée de Brouwer, 1960. 14'5 x 22'5. 260 pp. 140 FB.

El autor de esta obra es ya conocido del público para que necesite presentación. La actualidad con que siempre abordó los temas, hace que sus libros sean siempre buscados con interés.

La obra presente es una colección de artículos del difunto P. Charles, en torno a problemas de gran interés en nuestros días: la fe, la Iglesia, la predicación, la gracia. Son trabajos inéditos y recogidos por discípulos o amigos. Sin embargo, la viveza de la exposición y la dialéctica jugosa, nos confirman en que en ellos se transparenta el auténtico espíritu del P. Charles.

La publicación está redactada a modo de homenaje póstumo y en ella se recoge la bibliografía del autor. Algunas ideas no exactas del P. Charles, como las referentes a la esperanza comunitaria, ya han sido suficientemente rebatidas por los expositores de estas materias.

H. F.

JEAN GUITTON, *El problema de Jesús*. Trad. de Ruiz Garrido. Madrid, Edit. Fax, 1960. 14 x 20. 283 pp.

Situado metodológicamente, ya desde un principio, en el ángulo de visión de un librepensador el autor busca rehacer la credibilidad racional de Cristo y su revelación. Cristo es y será siempre la piedra angular de la fe. El camino real en cualquier apologética es la persona de Cristo. Quizá en este sentido el autor esté traduciendo el propio camino que le trajo a la fe.

En torno a Cristo todo se resuelve en su divinidad y resurrección que son los dos puntos centrales de esta obra. Nos parece sin embargo, contra la opinión del autor (p. 90), que desde un punto de vista de credibilidad racional se ha de plantear antes el problema de la resurrección. Ciertamente la resurrección encierra grandes virtualidades de penetrar hondamente en la «intimidad» de Cristo, si previamente aceptamos su divinidad. Pero la plena manifestación de la divinidad de Cristo, en el plano racional, la tenemos en sus milagros y máximamente en su resurrección.

En el estudio de estos problemas se ve un gran esfuerzo de sinceridad intelectual al examinar y valorar las teorías crítica y mítica. Es cierto que es frecuente en las apologéticas sufrir ya en su método y proceso, quizá inconscientemente, el influjo de la fe o postura subjetiva del autor. La fe fa-

vorece la misma credibilidad de los argumentos racionales. Por eso Jean Guitton ha preferido buscar los argumentos indirectos, especialmente en el análisis de textos escriturarios, dejando al margen los textos clásicos de las apologeticas. Este le ha llevado algunas veces a posiciones extremas que no parecen seguras. Así al afirmar que «la expectación mesiánica no ponía al Mesías por encima de Elías» (p. 104). E igualmente la reiterada posposición histórica del evangelio de S. Mateo al de S. Marcos (p. ej., p. 314) probablemente para evitar de raíz la fácil acusación de la teoría mítica con el frecuente uso de textos del Antiguo Testamento.

El proceso metodológico de los problemas está bien llevado. El autor conoce perfectamente los conflictos que aparecen en la exégesis moderna y los expone con viveza. Es por ello un libro que hace pensar y su público adecuado parece ser el de los iniciados en estos temas. Está lleno de sugerencias magnificas con frecuencia incidentales, pero a veces tan insistentes, que causan un poco de confusión e impiden seguir con facilidad el pensamiento central del autor. Por eso no basta una simple lectura, es necesario releer el libro con tranquilidad.

En conjunto el libro resulta sumamente valioso, sugerente e interesante tanto desde el punto de vista apologetico como en los problemas exegeticos en torno a Cristo. Despierta fácilmente inquietud e interés sobre la piedra angular de nuestra fe en Cristo, y abre camino hacia una aceptación consciente.

Finalmente son también de destacar las oportunas notas del traductor, puntualizando ciertas afirmaciones del autor u orientando al lector para que no se pierda en confusiones por la postura metodológica en que se desarrolla el libro.

J. H.

II.—ESPIRITUALIDAD

A. HAMMAN, O. F. M., *La Prière. I. Le Nouveau Testament*, (Bibliothèque de Théologie), Tournai, Desclée et Cie, 1959, 16 x 23'5, 484 pp.

El Padre Hamman, bien conocido por la publicación de su labor científica, ahora nos da un libro sorprendente sobre la oración. Su libro *La Prière* es ante todo un estudio exegetico sobre la oración en el Nuevo Testamento. La obra es por eso uno de los primeros pasos para llenar un vacío en teología. Pues ni la teología dogmática ni la moral se ocupó mucho de la oración como tal. La moral estudia la oración en el tratado «De Religione» (prescindamos aquí del lugar que ocupa este tratado en los distintos sistemas). El primer acto de la religión es la devoción. Después sigue la oración. Se empieza distinguiendo las distintas acepciones para quedarse con el sentido estricto: la oración como deprecación. Las demás acepciones se remiten a otros parágrafos, artículos o tratados. Así se pierde de la vista la armonía que existe entre la devoción y la oración, y de las distintas especies de la oración entre sí. De la meditación nace la devoción, que da a Dios lo que le debemos: adoración (por su Bondad en sí); agradecimiento (por su Bondad para con

nosotros) y la deprecación (para remediar nuestras necesidades). A estos tres actos corresponden las tres especies de la oración distinguidas «ratione finis»: laus, la alabanza; gratiarum actiones, la acción de gracias y petitio, oración deprecatoria. Por razones metódicas los moralistas se limitan a la deprecación. Incurren entonces en el defecto de perder de vista la conexión con la alabanza y la acción de gracias y por tanto la visión total o sintética de la oración. Ahora tenemos el libro del padre Hamman que, sin decirlo, rompe esta tradición multisecular de los manualistas, generalmente unos copiando a otros.

El autor trata en la introducción sobre el sustrato bíblico de la oración cristiana y después en cuatro capítulos sobre la oración en el Nuevo Testamento: (I) La oración en los sinópticos (=la oración del mismo Jesús y su enseñanza sobre la misma); (II) La oración en la comunidad apostólica (Hechos, Cartas Apostólicas); (III) La oración en San Pablo; (IV) La oración en San Juan (Apocalipsis, Evangelio, Cartas). El padre Hamman va analizando los textos neotestamentarios. El autor describe primero el ambiente en que se reza, después determina el género literario, y, descrita la semántica de los términos, expone el sentido del texto. Toma su posición siempre cuidadosamente, guiado por su erudición. Conoce muy bien la literatura contemporánea en materia bíblica, patristica y litúrgica. No polemiza y escribe un estilo, bueno.

Sin revocar nada de nuestra apreciación de esta obra magistral quisiéramos indicar algunos puntos que no nos parecen del todo justificados. El autor da primero una clasificación de los salmos, que han de reducirse a dos categorías: salmos de alabanza y de deprecación. Pero a través del libro el autor de vez en cuando parece aceptar otras categorías más. El escritor afirma muchas cosas sin probarlas. Para la prueba nos remite en numerosas notas a otros autores. De vez en cuando nos habría gustado ver la prueba en el texto mismo.

Este libro tiene gran interés para los profesores de moral, para los maestros de novicios y para todas las personas científicamente formadas y que toman en serio su vida espiritual. Ojalá se publicasen los resultados de este estudio en una forma destinada para un mayor público. Con gran interés esperamos el tomo siguiente que continuará esta obra hasta el concilio niceno.

fr. A. Pons, O. P.

MICHEL GASNIER, O. P., *Los Salmos, escuela de espiritualidad*. Madrid, Studium, 1960, 14 x 19'5, 192 pp.

Es consolador el movimiento bíblico de nuestros días, sobre todo en orden a desentrañarnos y hacer asequibles a todos las grandes riquezas encerradas en sus libros. En este orden viene a añadir su palabra el libro del P. Gasnier.

No es que carezcamos de estudios de los salmos. Sin embargo nos faltaba un estudio jugoso de ellos que pudiese al alcance de todas las almas «los pensamientos y afectos más sublimes, que el mismo Espíritu Santo tradujo a nuestro modo humano de hablar para que supiésemos alabar dignamente a

nuestro creador». La traducción de este libro supone ya un gran paso en esta dirección.

En su introducción nos hace ver cómo la plegaria de los Salmos es eterna, cómo los sentimientos expresados por el salmista tienen su eco en nuestros actuales y personales estados de ánimo, o su enseñanza plenísima actualidad en nuestros días.

En tres capítulos recoge el autor: el Dios enseñado en los Salmos, sus atributos, la actitud más definida y sincera del hombre frente a un Dios creador, lleno de majestad, santo, justo y misericordioso y la persona del Mesías —Cristo físico y místico— llenándolo todo y dándole su sentido plenario.

Y tiene bien presente el P. Gasnier que uno mismo es el Espíritu que anima la palabra del Salterio y la de los Evangelios, y no descuida el parangonar ambos libros haciéndonos ver que no son dos enseñanzas separadas e independientes, sino, al contrario, cómo el Evangelio explicita lo que ya antes se decía en los Salmos.

En un apéndice toca el problema delicado de las imprecaciones en los Salmos que tan mal suenan a oídos acostumbrados al Evangelio.

Y en último punto sobre la perspectiva que se deja ver sobre la vida del más allá.

Una obra de interés y utilidad para una mejor comprensión de ese libro de la Escritura, y, como el título reza, para que venga a ser, en definitiva, para todos «escuela de espiritualidad».

A. I.

SANTIAGO DE GOIRI, *La apertura de conciencia en la espiritualidad de San Ignacio de Loyola*. Bilbao, Desclee, 1960. 17 x 24, 404 pp.

El Rector del Seminario de Bilbao ha abordado el interesante problema de la apertura de conciencia en el pensamiento de San Ignacio, relacionándolo con la legislación canónica y con la espiritualidad en general.

La obra se divide en cuatro partes, precedidas por una introducción histórica sobre la práctica de la manifestación de conciencia antes de San Ignacio. La primera parte trata de cómo San Ignacio practicó en vida la manifestación de conciencia. La segunda estudia esa misma manifestación en el libro de los Ejercicios Espirituales. La tercera expone la misma materia según las Constituciones de la Compañía. La cuarta, en fin, la estudia fuera y dentro de la Compañía después de San Ignacio de Loyola. Como es sabido, la legislación canónica actual «prohíbe terminantemente a todos los superiores religiosos inducir de cualquier modo a sus súbditos a que les den cuenta de conciencia» (c. 530, 1.^o), si bien el mismo canon recomienda a los súbditos que acudan a sus superiores con filial confianza y les manifiesten, si son sacerdotes, las dudas y congojas de su conciencia. En la Compañía de Jesús la manifestación de conciencia es obligatoria todavía, por privilegio especial obtenido de Pío XI en 1923.

La obra está muy bien concebida y documentada. No conocemos ningún escrito que aborde este problema con tanta amplitud y competencia.

S. F. C.

MONS. PABLO GURPIDE, *Escritos Pastorales* (1956-1960). Bilbao, Publicaciones del Seminario, 1960, 13'5 x 21'5, 402 pp. 85 pts.

«Escritos Pastorales» está integrado por las diversas cartas y documentos episcopales emanados de la pluma del Prelado de Bilbao en estos cuatro primeros años de su pontificado en la Diócesis. Para facilitar su manejo, dándole cierto carácter de unidad, se ha preferido un orden sistemático doctrinal, sin omitir la cronología que pueda evocar las circunstancias ocasionales que provocaron tales documentos en su día. Todo está reunido bajo los siguientes epígrafes: I. Hacia una renovación de la vida cristiana; II. Sacerdotes y religiosos; III. Directrices apostólicas. Las tres partes constituyen otras tantas fases de un proceso jerárquico doctrinal en orden a la recristianización en todas sus facetas. Las seis pastorales que integran la primera parte son de carácter general, dirigidas a todo el pueblo fiel, tomando como punto de partida un aspecto concreto, o bien con ocasión de algún acontecimiento diocesano notable. La segunda parte, otras seis cartas, se fijan sólo en los sacerdotes —principalmente— y en los religiosos; glosa su vocación, les exhorta a sus virtudes características, y les recuerda sus deberes. Finalmente en la tercera, la más extensa integrada por diez pastorales, se ocupa de analizar problemas concretos —cultura religiosa, el problema social, Seminario, colegios religiosos...—, buscando soluciones adecuadas, o bien se dirige a grupos minoritarios —la Parroquia, Acción Católica, Ejercicios Espirituales— destacando el puesto que ocupan en la vanguardia apostólica de la Iglesia e incitándoles a actuar en la medida de sus fuerzas y posibilidades.

«Escritos Pastorales» refleja el sentir de la Jerarquía respecto a la situación y los problemas religiosos concretos, no exclusivos, de una Diócesis —la de Bilbao— que bien pudiera ser cualquiera otra de características análogas. Con ello resaltamos la importancia y transcendencia que la presente obra adquiere para todo católico que, prescindiendo de circunscripciones diocesanas, se preocupe por la expansión y vitalidad de la Iglesia.

E. A. G.

PRO SAGÜES AZCONA, O. F. M., *El Padre José Areso, O. F. M.* Madrid, Editorial Cisneros, 1960, 15'5 x 22'5, XXIII + 482 pp.

Se trata de una documentada y piadosa biografía del Padre Areso, que fue un gran misionero y restaurador de su orden en la provincia de San Luis de Francia. El P. Areso, navarro de nacimiento, vivió por los años de 1797 a 1878 y murió en olor de santidad. Esta obra nos da una semblanza, trazada de mano maestra, de esta interesante y desconocida figura franciscana.

El libro, magníficamente impreso, va precedido de una introducción debida a la pluma del Sr. Marqués de Montesa.

S. F. C.

ROCELIO M. FERNANDEZ, *Espiritualidad redentoristica*. Madrid, Editorial El Perpetuo Socorro, 1959, 11'5 x 15, 940 pp.

Como indica su título, se trata de una exposición amplia y muy detallada de la espiritualidad que San Alfonso de Ligorio legó a la orden redentorista por él fundada. La obra se dirige principalmente a los religiosos jóvenes de la misma congregación, aunque resulta muy interesante para toda clase de lectores.

Después de una introducción que ofrece una visión sintética de conjunto, divide su obra el autor en cinco partes, que tratan, respectivamente, del fundamento genérico de la espiritualidad redentoristica, común con el de todas las demás escuelas; de su desenvolvimiento específico mediante la práctica de la virtud correspondiente a cada uno de los doce meses del año; de su característica diferencial, que el autor coloca, principalmente, en el modo peculiar de realizar el apostolado, de su vitalidad propia en lo relativo al espíritu de oración; y, finalmente, de lo relativo al celo apostólico, al voto de perseverancia y a la muerte del redentorista. Todo ello ampliamente documentado y expuesto con mucha piedad y unción.

Sería interesantísimo que todas las ordenes y congregaciones religiosas expusieran de manera parecida las características de su propia espiritualidad. Se han escrito artículos sueltos sobre la cuestión, pero pocas veces con la extensión y competencia con que lo acaba de hacer el piadoso redentorista, que merece por ello nuestro aplauso y gratitud.

Fr. A. Royo Marín, O. P.

A. GARCIA FIGAR, O. P., *Por un hombre mejor*. Barcelona, 1959, 288 pp.

Modernamente se habla mucho de organizar un «mundo mejor». La expresión, como es sabido, es original de Pío XII. Hay un movimiento mundial, perfectamente organizado, para lograr esta gran finalidad.

El P. Figar quiere contribuir con este libro a ese gran movimiento. Está convencido que el mundo es bueno, malo o pésimo según lo sean los hombres que lo habitan. Por eso cree que no se llegará jamás al «mundo mejor» si no nos preocupamos todos de hacer mejores a los hombres. El mundo mejor será una simple consecuencia del «hombre mejor». El propio P. Figar escribe con acierto en su prólogo: «El secreto de este libro es creer en la necesidad imperiosa de crear una conciencia ética universal, que abrace a todos los humanos en todas sus dimensiones». Y frente a los extravíos y aberraciones de los que proponen como «santos» a verdaderos delinquentes (p. 15), el P. Figar demuestra en su libro que sólo Jesucristo tiene la clave de la solución. Los verdaderos santos son los de las Bienaventuranzas.

Libro valiente, enérgico, que habla claro y llama a todas las cosas por su nombre. He aquí algunos títulos de sus capítulos: Una ojeada a nuestro mundo; los ateos de Salomón; el hombre bueno y el hombre mejor en la razón pagana; entre los hebreos; en la palabra de Jesucristo; en San Pablo; en los cristianos primitivos; en los sistemas políticos-sociales; hagamos

al hombre católico. Termina proponiendo como modelo de un «hombre mejor» a Santo Tomás de Aquino.

Fr. A. Royo Marín, O. P.

ANTONIO GARCIA FIGAR, O. P., *Cristo ante sus jueces*, Madrid, Studium, 1960, 144 pp.

Bellamente presentado por Ediciones Studium aparece esta nueva publicación del infatigable P. Figar. Se trata de una sugestiva exposición del proceso de Jesús ante el Sanedrín y el Procurador Romano Poncio Pilato. Está lleno de observaciones muy agudas e ingeniosas en torno a los principales personajes que intervinieron en el proceso de Jesús, con frecuentes aplicaciones de orden psicológico y moral a sus modernos representantes. El estilo descriptivo y ameno hace más atractiva todavía la lectura de estas páginas.

Fr. A. Royo Marín, O. P.

ANTONIO GARCIA FIGAR, O. P., *Vida del Excmo. Don Narciso Martínez Izquierdo, primer obispo de Madrid-Alcalá*, Madrid, 1960, 212 pp.

El P. Figar nos ofrece en esta obra una semblanza biográfica del que fué obispo de Salamanca y primer obispo de Madrid-Alcalá, Dr. Martínez Izquierdo. Realmente lo merece aquella figura extraordinaria, mucho menos conocida de lo que debía serlo. Leyendo las actividades que desplegó en su primera diócesis de Salamanca, el ejemplo de sus grandes virtudes, la puesta en marcha de la diócesis de Madrid-Alcalá y su muerte alevosa, prevista y anunciada por él, se comprende que no exagera nada el Sr. obispo auxiliar de Madrid, Dr. Lahiguera, cuando escribe en el prólogo: «No es un santo que murió mártir, sino que su martirio fue un premio a su santidad. Lee y verás cuán cierta es esta afirmación».

El libro está escrito en un estilo fácil y ameno, que hace muy atractiva la lectura.

Fr. A. Royo Marín, O. P.

ALEJANDRO ROLDAN, S. I., *Introducción a la ascética diferencial*, Madrid, Editorial Razón y Fe, 1960, 20 x 14, 464 pp. 100 pts.

Es un hecho que cada vez se concede más importancia en teología espiritual a las relaciones íntimas entre la gracia y la naturaleza, toda vez que la primera no destruye sino que se adapta maravillosamente a la segunda perfeccionándola y completándola. En este sentido el director espiritual que quiera desempeñar con las mayores garantías de acierto su difícil cometido, ha de tener muy en cuenta las características tipológicas y temperamentales de la persona dirigida, para darle la orientación que a su peculiar temperamento corresponda.

Fundándose principalmente en el sistema caracteriológico de Sheldon,

busca el P. Roldán los componentes hagiotípicos, «que vienen a ser como los últimos elementos en que la perfección puede descomponerse analíticamente». El autor señala tres, prácticamente irreductibles entre sí, y los encuentra plasmados en tres santos cuya espiritualidad analiza detenidamente: san Francisco de Sales, san Francisco Javier y san Juan Berchmans. La síntesis suprema del tipo ideal de santidad se realizó en la persona adorable de nuestro Señor Jesucristo.

El libro está lleno de sugerencias y observaciones interesantísimas. Sin embargo, si se nos permitiera ponerle una objeción, sería ésta: demasiado científico. Muchos directores de almas se sentirán abrumados al leer estas páginas y les parecerá que si para ser un buen director es menester tener en cuenta todas esas cosas, no acertarán a serlo jamás. Por fortuna estas cosas tan complicadas en teoría, resultan mucho menos engorrosas en la práctica. Un director espiritual que conozca a fondo los principios fundamentales de la espiritualidad cristiana, que tenga espíritu de oración y una ardiente caridad en el trato con las almas, realizará su misión en forma provechosísima, aunque no sea un gran técnico en el conocimiento de los hagiotipos temperamentales. No queremos decir con esto que no sea utilísimo este conocimiento teórico, pero no le concedamos tampoco demasiada importancia. En la vida sobrenatural, lo primario y fundamental es lo sobrenatural.

A. R. M.

ANDREAS SNOECK, *Escrúpulo, pecado, confesión* (Colec. «Psicología, Medicina, Pastoral», 24), Madrid, Edic. Fax, 1960. 20 x 14, 232 pp. 53 pp.

La misma Editorial nos había presentado ya la obra *Confesión y psicoanálisis* del mismo autor. La obra presente tiene las mismas cualidades que la anterior. Es un intento de ayudar a los sacerdotes en el ejercicio, frecuentemente difícil, de su apostolado sacerdotal, ya que no es raro que lo moral vaya inserto en sicologías especiales, que deben conocerse para dar una solución acertada.

La obra en sus líneas generales resulta instructiva. No hay en ella esa abundancia de terminología científica ni situaciones difíciles, que hacen poco menos que inservibles unos libros, que se dicen escritos para orientar a los no iniciados en la ciencia de la psicología. Aquí los consejos son más bien de orden práctico y realista. Se insiste, muy acertadamente, en la necesidad que tiene el confesor de captar en lo posible la psicología del penitente y sus actitudes peculiares, si quiere dar una solución acertada. Para ello debe empezar acogiéndole favorablemente de modo que el penitente exponga sus faltas de una manera espontánea y tranquila y al mismo tiempo se revele él tal como es en sí. También se dedican páginas sugerentes a la corrección y a la dirección espiritual, así como también a determinadas formas de pecados, en los que el conocimiento de la psicología humana puede ayudar eficazmente: los pecados defensivos y agresivos, el pecado por cobardía... Las enseñanzas son siempre aceptables y creemos que de verdadero interés, aunque no se pueda estar conforme con todas las solu-

ciones concretas. Sobre todo creemos que hay una insistencia grande en los conocimientos de la sicología humana con detrimento de la otra sicología, que es todavía más interesante al confesor: la sicología sobrenatural y los conocimientos de los caminos de la vida espiritual.

Lo que más nos agrada del libro es el capítulo tercero, dedicado a la pastoral de los escrúpulos. Sus observaciones nos parecen llenas de buen sentido y movidas por un verdadero amor hacia esta enfermedad singular. El autor se muestra aquí conocedor del tema y exacto en sus soluciones.

H. F.

FR. LUIS DE ALARCON, O. S. A., *Camino del cielo y de la maldad y ceguedad del mundo*, Barcelona, Juan Flors, 1959, 11 x 17 1/2, 289 pp.

FR. AGUSTIN SALUCIO, O. P., *Aviso para los predicadores del santo evangelio*, Barcelona, Juan Flors, 1959, 11 x 17 1/2, 264 pp.

FR. JUAN FALCONI, O. de M., *Camino derecho para el cielo*, Barcelona, Juan Flors, 1960, 11 x 17 1/2 321 pp.

Con mucha alegría acogemos esta nueva serie de Espirituales Españoles, patrocinada por el Centro de Estudios de Espiritualidad de la Universidad Pontificia de Salamanca. Gran parte de los autores de espiritualidad de nuestro siglo de oro estaban completamente olvidados, fuera de un campo muy selecto de lectores, siendo así que sus enseñanzas —y frecuentemente hasta su bellísima prosa—, les hacían acreedores a un recuerdo más generoso, y desde luego, a figurar muy por alto de otros libritos de espiritualidad, que abundantemente se escriben hoy y en los que es difícil encontrar algo de interés. Mucho nos agradaría ver que la presente colección no muera al poco de haber sido iniciada, como ha sucedido a otros nobles intentos.

Las tres obras están precedidas de introducciones históricas y doctrinales, que centran muy bien la obra en cuestión y permiten sacar el mayor provecho de su lectura. Las ediciones resultan en general cuidadas y exactas, si bien no alcanzan la categoría de lo que se llaman ediciones críticas. Se ha puesto atención en dar al lector el original de la obra con la mayor fidelidad posible y esto es suficiente para que el lector quede satisfecho de tener una obra fidedigna, aunque un crítico exigente pidiese una mayor fidelidad y atención a los manuscritos... Por otra parte, las introducciones históricas y doctrinales están muy bien elaboradas y centran muy exactamente el interés de la obra en cuestión. Estas introducciones están hechas por religiosos de la misma Orden de los autores. El P. Angel Custodio Vega nos da una introducción breve, pero muy original, sobre la figura del gran reformador Luis de Alarcón, reaccionando en nombre de la verdad contra otros detractores de esta figura. El P. Elías Gómez se fija en los incidentes de la obra de Falconi, *El Camino*, que sólo llegó a tener una edición, a pesar de tratarse de una obra de reconocido mérito por su doctrina. Finalmente, el P. Huerga nos da un estudio amplio, que abarca la mitad del tomo, sobre

la vida y obra del P. Salucio, autor que de no haber sido por los trabajos de D. Hipólito Sancho, estaría casi olvidado en nuestros días. Esta introducción, a pesar de lo extensa, es muy jugosa y centra bien la personalidad de este dominico.

H. F.

JOSE JIMENEZ FAJARDO, *El seminarista y la pureza*. Madrid, Edic. Studium, 1959. 14 x 19'5. 215 pp.

El autor ha reunido en estas páginas una serie de consideraciones paternas para los seminaristas, con los que les une un gran amor, pues a su dirección ha consagrado muchos años de vida. Son páginas llenas de experiencia, que harán mucho bien entre los mismos seminaristas, pues alienta a los que luchan en esta materia y animan a los que nunca perdieron este magnífico don. El libro recoge, además, en un apéndice, la Encíclica «Sacra Virginitas», de Pío XII, en traducción castellana.

H. L.

DOM IDESBALD VAN HOUTRYVE, *La vida en la paz*. Edición preparada por DOM MAURO M. HUICI. 2 vols. Madrid, Edic. Studium, 1959. 14 x 19'5. 320 y 312 pp.

Las obras del ilustre benedicto belga eran desconocidas hasta ahora del público español. La que ahora presenta la Editorial Studium es indiscutiblemente la mejor pensada entre sus obras de espiritualidad. Son una serie de reflexiones sobre puntos centrales de espiritualidad cristiana: el pecado, la ascésis, la caridad, la filiación divina y, como no podía ser menos en un monje benedictino, la vida litúrgica. Las reflexiones en general son densas y muy bien fundadas teológicamente y recuerdan mucho por su equilibrio las páginas de Don Columba Marmión.

A. F.

ANTONIO VIÑAYO, Pbro., *La oración social de la Iglesia*. Madrid, Edic. Studium, 1959. 18'5 x 11'5. 140 pp. 35 ptas.

El Dr. Antonio Viñayo nos presenta en estas breves páginas unas cálidas meditaciones sobre el Padrenuestro, en las que resalta sobre todo su aspecto social y la teología del Cuerpo místico en él encerrada. Es un libro que denota un gran entusiasmo en el autor por las ideas que expone y una fuerza singular para conquistar a los jóvenes a los que principalmente se dirige.

A. F.

JUAN ANTONIO PASCUAL DE AGUILAR, *El misterio litúrgico de la Semana Santa*. Madrid, Edic. Studium, 1959, 11'5 x 19, 168 pp. 38 ptas.

La profunda liturgia de la Semana Santa bien merece que se le dediquen libros para ayudar a meditarla y sacarle todo su jugo. El presente es sencillamente una serie de reflexiones personales sobre los ritos, historia y enseñanzas de la Liturgia en esos días. Tiene un poco de improvisación, pero se transparenta en ellos un alma que busca con ansia beber su espiritualidad en las fuentes litúrgicas y quiere ayudar a los demás en la búsqueda de este tesoro.

A. F.

SCHNEPP-SCHNEPP, *Por el matrimonio hacia Dios*. Madrid, Edic. Morata, 1961. 14 x 21'5, 275 pp.

Esta obra, traducida del inglés, quiere servir de orientación a los jóvenes esposos en la vida que van a comenzar. Se les da las principales enseñanzas sobre el matrimonio, tanto desde el punto de vista religioso como humano. Son los clásicos temas sobre el matrimonio: lo que es el matrimonio, la preparación, la selección del compañero, las leyes de la Iglesia y del Estado a este respecto... No se olvidan tampoco los detalles pequeños de la vida: los ingresos familiares, los ahorros, la cuestión de la vivienda. Es un libro útil para quienes desconocen estas cosas elementales. Lo que no comprendemos es por qué se traducen semejantes obras. ¿Es que no hay suficientes obras en castellano a este respecto? La obra, por otra parte, escrita con un sano sentido realista, se refiere sólo a una situación americana, que es bastante distinta de la nuestra. Para ello ha hecho falta que al final, un psicólogo y un jurista vuelvan sobre los temas ya tratados, pero con referencias a las situaciones de España. Y hay también un test sobre las posibilidades de tener vocación religiosa (!) y posibilidades de ser felices en la vida religiosa. ¿No hubiera sido mejor hacer una obra nueva, que poner tantas apostillas?

H. F.

LEOPOLD PROHASKA, *Pedagogía sexual. Psicología y antropología del sexo*. Barcelona, Herder, 1960, 14'5 x 22, 285 pp.

No conocíamos esta obra del gran escritor y su lectura nos ha causado una agradable sorpresa, pues es un trabajo lleno de interés científico y completo sobre el tema. La sexualidad es estudiada desde el punto de vista de la existencia humana y desde el punto de vista cristiano. La primera parte comprende tres apartados: el elemento biológico, el elemento psicológico y el elemento metafísico. En la segunda se estudia la sexualidad a la luz de la Biblia, a la luz sacramental y a la luz trinitaria. La tercera parte, que está dedicada a la Pedagogía sexual, más bien parece un tratado aparte. El autor trata estos temas con gran solvencia científica, pero no se detiene en ellos, sino que se eleva hasta las cumbres del pensamiento cristiano.

El único defecto que encontramos en la obra es una sistematización excesiva de los problemas y un excesivo afán de elevarse a pensamientos trascendentes. Pero en lo demás encontramos la obra muy interesante y digna de tenerse en cuenta por los pedagogos. Respecto a las consideraciones bíblicas y sacramentales nos parece que minimiza el texto revelado dándole un alcance que supera el sentido literal y directo. Respecto a sus conclusiones científicas esperamos a que los psicólogos las juzguen más de cerca. Pero es indudable que se trata de una obra original y bien pensada.

H. F.

JEAN MEYENDORFF, *St. Grégoire Palamas*, (Maitres spirituels, 20). Paris, Edit. du Seuil, 12 x 17'5, 187 pp.

Meyendorff, escritor de la Iglesia Ortodoxa, nos presenta en esta obra una reivindicación de la figura de Gregorio Palamas, el célebre monje hesicasta. Es un libro de vulgarización, pero lleno de interés por describir las costumbres de los monjes de Oriente y por su intento de ambientar la figura de este personaje del Oriente en los lugares donde vivió. Se fija principalmente en la doctrina del hesicismo, de la que, si Gregorio Palamas no fue el creador, fue al menos su mejor teólogo. Su exposición es breve y elemental.

Lo que más grato resulta del libro es su bella presentación y la abundancia de fotos y documentos, que contribuyen a ambientar la exposición de esta mística singular, tan extraña a nuestro pensamiento occidental.

P. A. Osuna.

PH. DELHAYE, *Rencontre de Dieu et de l'Homme*, t. I: *Vertus théologiques en général*, Tournai, Desclée et C., 1957, 14 x 19, 162 pp.

Aunque algo retrasado, presentamos a nuestro público este pequeño volumen que sirve de introducción a tres tomos, dedicados a las tres virtudes teologales.

Tiende esta obrita a resaltar la importancia de las virtudes teologales dentro de la moral cristiana. Las virtudes hacen resplandecer el aspecto de don divino. La fe es un don y el poder amar a Dios es un don, ya que fue El quien nos amó antes. Sin embargo el hombre puede disponerse, y en esta disposición no habrá que olvidar ni siquiera las actitudes psicológicas que más favorecen la plena aceptación del mensaje divino cuando Dios llame a nuestras puertas. Y este volumen enseña al hombre cómo debe abrir su corazón a estas realidades divinas, que no quedan fuera del hombre determinándole como un objeto de atracción sino que, cuando llegan penetran en lo hondo de su ser y obran conforme a una psicología humana.

A. O.

- S. BLANCO PIÑAN, PRESE., *Juan XXIII a los sacerdotes*, 284 pp. *Ciento por uno*, 314 pp. *Para vosotros vine*, 278 pp. *Sois la esperanza de la Iglesia*, 147 pp.

La Colección *Regalo del Papa* tiene ya varios libritos publicados con el objeto de conseguir una difusión mayor de las palabras del Sumo Pontífice. Cada tomo está dedicado a una profesión o a un grupo social determinado. Los que hoy presentamos están dedicados al sacerdote, al religioso, al obrero y al seminarista. Se recogen las palabras textuales del Papa, pero se hace de una manera sistemática de tal manera que resulte un verdadero compendio de enseñanzas sobre la vida cristiana y sobre las obligaciones de cada profesión. Los tomos están bien presentados y pueden servir muy bien como libritos de lectura y meditación para aquellas personas a las que están dirigidos. Resultan un verdadero testamento espiritual de Pío XII, pues son sus palabras llenas de amor e inflamadas por un santo celo.

H. F.

- INNOCENZO COLOSIO, O. P., *Studio e vita interiore*. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1960, 12'5 x 21, 495 pp, 1500 l.

Nos encontramos ante un libro, que afronta un argumento interesante y de suma actualidad. Acertadamente los editores de la Rivista di Ascetica e Mistica se han decidido a publicar en un volumen aparte los artículos aparecidos en los fascículos de dicha revista del año 1960 sobre el tema enunciado en el título. Ya conocíamos estos artículos y nos agrada verlos ahora todos recogidos en un solo volumen, pues todos ellos gozan de gran interés y plantean problemas sugerentes en lo que se refiere a las relaciones del estudio con la vida de piedad.

La obra comienza con un largo estudio del P. Colosio sobre una encuesta trazada muy inteligentemente, si bien el carácter de este estudio no tiene su valor por la misma encuesta, ya que con las pocas respuestas obtenidas no se podía hacer ninguna construcción positiva. Siguen a continuación interesantes artículos sobre el valor del estudio, los problemas ascéticos relacionados con él y sus puntos de convergencia con la vida espiritual. El volumen lo cierran una serie de textos, que se dice clásicos, sobre el valor del estudio.

La obra, a pesar de ser una mera reunión de trabajos, resulta valiosa y goza de cierta unidad.

H. F.

- LUIS CENCILLO, *El misterio de iniquidad en la Historia de la Iglesia*. Madrid, Euramérica, 1960, 10'5 x 18, 255 pp, 50 pts.

El triunfo de la Iglesia sobre el mal no se acabó, como a veces se narra, cuando se acabaron las persecuciones de los emperadores romanos, sino que ha perdurado en toda la historia y es evidente aun hoy día. El autor de esta

obra traza las grandes líneas de estas persecuciones de la Iglesia, que aun teniendo muchas veces el carácter de movimientos surgidos dentro de la Iglesia, han sido sin embargo verdaderos males para su vida. La obra se cierra con una visión optimista, pues, en medio de tantos males, la Iglesia sigue cumpliendo hoy con su misión, que es también un misterio divino ya que la realización de esta obra excede en mucho lo que las realidades visibles y estadísticas pudieran hacer creer.

H. F.

JESUS URTEAGA, *Dios y los hijos*, 2.^a ed. (Colecc. Patmos). Madrid, Ediciones Rialp, 1960, 12'5 x 17, 311 pp.

El autor de la conocida obra *El valor divino de lo humano*, continúa ahora el diálogo con sus lectores. Esta vez son los padres el objeto de su obra. Y cualquiera comprende que los padres deben ser instruidos respecto de muchas cosas en lo que concierne a la educación de sus hijos. Son muchas las cosas que hay que decirles a los padres de nuestro siglo y Jesús Urteaga lo ha dicho a maravilla. Con su estilo vivo, ardiente, sincero y realista habla a los padres de los hijos que llegan a mayores ante la mirada estúpida de los padres, que no se dan cuenta de ello, les habla de los hijos, que cuentan muy poco para los padres y hasta... de los hijos, que nunca llegaron a existir.

Es un libro de los pocos que se leen con gusto. Todo en él es claridad. Y es claridad porque la luz del Evangelio y las enseñanzas de la Iglesia iluminan lo que para los cristianos flojos resultan t'nieblas y cosas peligrosas. Y es además un libro optimista y positivo donde las llagas que la verdad punzante pudiera abrir son tratadas con esmero y tienen el bálsamo apropiado. Un libro, en una palabra, que merece leerse.

H. F.

GERALD VANN, O. P., *La divina misericordia*. Castellón de la Plana, 1960, 10'5 x 15, 335 pp.

Este libro, traducido del inglés, se presenta como un comentario a las bienaventuranzas donde se resaltan sus aspectos sociales y su valor para dirigir la vida de la comunidad cristiana. Las bienaventuranzas de Cristo son de una tal riqueza teológica, que siempre se encuentran aspectos interesantes en ella y sus enseñanzas aumentan en la medida en que se las profundiza. El dominico P. Vann ha seguido de cerca en esta obra las enseñanzas de Santo Tomás tratando de integrar la enseñanza de estas bienaventuranzas en la totalidad de la doctrina cristiana, buscando siempre las concordancias con otras virtudes o actitudes cristianas. Recurre también con frecuencia a la espiritualidad dominicana para ilustrar sus enseñanzas. La obra es densa y de gran contenido doctrinal y ello permite superar algo la poca fluidez, que se advierte en el lenguaje.

H. F.

G. COURTOIS, *¡Eligieron lo mejor!* Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1961, 14 x 20, 250 pp, 60 pts.

El conocido pedagogo francés G. Courtois nos presenta ahora un *Enchiridion* de doctrina pontificia sobre los estados de perfección. Esta obra, que constará de dos tomos, es un excelente compendio de los documentos pontificios a este respecto desde León XIII a nuestros días al que acompañan sus correspondientes índices. La edición española sólo copió de la francesa la distribución de títulos y el orden de la obra, pero la traducción de los documentos es directa.

La obra nos parece muy acertada y, sobre todo, muy completa por recoger textos que eran hasta ahora difíciles de encontrar. Los textos están divididos y enumerados, como es habitual en estas obras de recopilación de enseñanzas pontificias. Lo único que lamentamos es el título de la obra, que ni corresponde al francés ni sirve para expresar el verdadero contenido de esta obra interesante.

H. F.

GESUALDO NOSENGO, *La educación moral del joven*. Madrid, Edit. Razón y Fe, 14 x 20, 283 pp.

Los jóvenes siempre han constituido el problema más agudo de los educadores, particularmente en el campo moral. La dificultad estriba en ser una época de transición. Su educación ha de mirar necesariamente al futuro, pero ha de proponerse de forma atractiva y asimilable al joven. Evitando sin embargo, que esta acomodación se haga con menoscabo de la fuerza y valor razonables de la enseñanza.

El modo de conjugar estos elementos ha sido tema de muchos autores. Esta nueva obra quiere recoger todo lo unánimemente afirmado y sistematizarlo con una más inmediata orientación práctica. Todo ello ha sido madurado mediante muchos años de dedicación y así constituye verdaderamente un itinerario práctico valioso y fecundo en el trabajo de la formación moral de la juventud.

La parte general del libro —dentro del tono concreto y práctico de todo él— parece ser la más valiosa. Está constituida por un conjunto de reglas didácticas, acomodadas a la naturaleza humana y a la especial psicología de la juventud. Es una exposición bien lograda del principio fundamental que intenta destacar: «El arte debe imitar a la naturaleza».

J. H.

III.—VÁRIA

JUAN HERVAS BENET, *Sobre la libertad de prensa y su ordenamiento jurídico*. Ciudad Real, 1961. 31 pp.

Hace muy poco tiempo que llegó a nuestras manos este escrito del señor Obispo de Ciudad Real, que reseñamos en la sección bibliográfica de «LA CIENCIA TOMISTA», porque, además del interés e importancia teórica que encierra, es de suma *actualidad*.

Nadie ignora que se trabaja actualmente en España con seriedad y solvencia en la redacción de una Ley de Bases de la Información, que alcanzará a todos los medios técnicos de difusión, como son la prensa, libros, radio, cine, teatro y televisión. Uno de los vocales de la Comisión nombrada al efecto por el Sr. Ministro de Información y Turismo, es el autor de este folleto, entresacado del Boletín Oficial del Obispado Priorato, en el que apareció como «Carta Pastoral». Mons. Hervás advierte que no escribe en calidad de vocal de la citada Comisión, sino como Pastor espiritual de unas almas que le fueron confiadas por el Romano Pontífice dentro del campo grande de la Iglesia Católica; y se decide a actuar de esa manera para informar e instruir debidamente a sus fieles sobre algo que debe interesarles mucho como ciudadanos, y porque prevé que alguno de ellos habrá de intervenir directamente en la discusión y aprobación de la citada Ley cuando se lleve a las Cortes.

Nosotros vamos a permitirnos hacer el juicio crítico de alguno de sus extremos, al mismo tiempo que anunciamos semejante trabajo en esta sección de la revista; lo haremos más desde el ángulo doctrinal y teórico que desde el disciplinar y práctico.

El autor se amolda al *gran público* de fieles que son los destinatarios de su instrucción pastoral; eso le obliga a esforzarse por mantener un tono y una forma acomodados a su mentalidad, y le exige desenvolverse en una atmósfera doctrinal que pueda ser respirada por la masa, que sería incapaz de vivir en esferas más altas. Por lo tanto, el contenido doctrinal de estas páginas no excede de los límites corrientes en materia de sociología cristiana; pero está expuesto con claridad y sencillez. Compartimos la postura doctrinal de Mons. Hervás casi plenamente y alabamos la intención que le movió a redactar estas páginas, que algunos le habrán de agradecer sinceramente. Hay, no obstante, ciertas expresiones en el citado documento pastoral, que quizá resulten oscuras y den lugar a confusión entre algunos lectores; por eso nosotros creemos conveniente hacer algunas reflexiones y aclaraciones sobre el particular.

Tengamos en cuenta que Mons. Hervás expone una doctrina sociológica en vistas a la situación política de España, y precisamente en orden a orientar a los ciudadanos y legisladores en un momento crucial como el presente. Pues bien; el número ventiuono de este trabajo tiene el siguiente epígrafe: «*Libertad de opinión, y derecho de crítica moderna y responsable*»; y sus primeras líneas están redactadas de esta forma: «La justa concepción

de un Estado o de un poder público firme y robusto, cumplidor de su deber, no lleva consigo, en manera alguna, la negación del derecho de los ciudadanos a manifestar su parecer sobre deberes y sacrificios que se les imponen y a no verse obligados a obedecer sin haber sido oídos; ni permite negarles una cierta libertad de fiscalizar y corregir la actividad de los poderes públicos».

Nuestra impresión inmediata, una vez concluida la lectura de estas líneas, fue temer que se interpretasen literalmente; porque en ese caso echaríamos por tierra la base de toda vida social y destruiríamos el principio de autoridad, indispensable en la concepción de la sociabilidad humana, ya sea temporal, ya religiosa. Nuestro temor fue mayor cuando, a través de una segunda lectura más reposada, pudimos apreciar que las palabras por nosotros subrayadas en la transcripción de aquellas líneas, aparecían entre comillas y con referencia, en nota, del radio-mensaje de Pío XII, dirigido al mundo en la Navidad de 1944-45 (El texto original puede verse en AAS, XXXVII, 1945, 10-23). Poner en tela de juicio la doctrina pontificia, o negar entera adhesión a las palabras del representante de Cristo, resulta demasiado incómodo para un cristiano y hasta peligroso, incluso, cuando no se trata de problemas resueltos en virtud de su autoridad suprema, o de doctrinas proclamadas «ex cathedra».

Como la cita del documento pontificio se hacía por Mons. Hervás según la obra *Doctrina Pontificia, Documentos Políticos* (BAC, Madrid, 1958), acudimos a ella para comprobar su autenticidad. Tuvimos que leer el radio-mensaje desde el principio, porque la referencia que se nos da en la citada «Carta Pastoral», en las notas 96-98, no es exacta; en vez de: I, c. 876, 19, debiera ser la siguiente: c. 874, [8]; c. 875, I, [14].

Pero no es esto lo que interesa resaltar ahora; lo que nos importa advertir es que esas citas del documento pontificio están sacadas del texto y del contexto en tal forma, que se las hace decir por quien las adopta lo que de ninguna manera estuvo en la mente de su autor primitivo. ¿Qué es, pues, lo que dice el Papa y qué circunstancias le movieron a escribirlo en el citado documento? Veámoslo por partes, indicando los números que la citada obra introduce para facilitar el manejo y la referencia del radio-mensaje navideño de Pío XII:

1.º) Después de seis años de horrible guerra... [1], «los pueblos han tomado frente al Estado una actividad nueva, interrogante, crítica, desconfiada. Aleccionados por una amarga experiencia, se oponen con mayor energía al monopolio de un poder dictatorial incontrolable e intangible y exigen un sistema de gobierno que sea más compatible con la dignidad y libertad de los ciudadanos» [7]. El Romano Pontífice alude al final trágico que se avecinaba para Italia y Alemania principalmente, cuyo sistema dictatorial de gobierno estaba desprestigiado ante los ciudadanos como consecuencia de la derrota bélica; y, en esas palabras, se hace eco de la opinión general de las gentes, no de la suya propia.

2.º) «Estas multitudes inquietas, agitadas por la guerra hasta en sus estratos más profundos, están invadidas hoy día por la persuasión —antes tal vez vaga y confusa, pero ahora incoercible— de que, si no hubiera faltado esa posibilidad de controlar y corregir la actuación de los poderes

públicos, el mundo no hubiese sido arrastrado por el torbellino desastroso de la guerra, y de que, para evitar en el futuro la repetición de semejante catástrofe, es necesario crear en el mismo pueblo eficaces garantías» [8]. «¿Es, pues, de extrañar que la tendencia democrática se apodere de los pueblos...?» [9]. No es lícito atribuir al Papa la doctrina que él mismo dice profesar "*las multitudes inquietas, agitadas*", y según la cual debe otorgarse a los súbditos "*la posibilidad de controlar y corregir la actuación de los poderes públicos*"; pensemos lo que sucedería, siendo consecuentes, si aplicáramos esta enseñanza a la vida dentro de las sociedades religiosas, como la Diócesis, Parroquia, etc.

3.º) «Según las enseñanzas de la Iglesia no está prohibido en sí mismo preferir para el Estado una forma de gobierno moderada de carácter popular, salva siempre la doctrina católica acerca del origen y ejercicio del poder público, y que la Iglesia no reprueba forma alguna de gobierno con tal que sea apta por sí misma para la utilidad de los ciudadanos» [10]. Pío XII advierte con estas palabras que la Iglesia no prohíbe, ni impone, el régimen democrático, a condición de que siempre quede salvada «la doctrina católica acerca del origen y ejercicio del poder público»; cosa que, por desgracia, resulta bastante fallida en las democracias vigentes, inspiradas en el liberalismo de la revolución francesa.

4.º) Dado que en estos tiempos la corriente popular es favorable al sistema democrático, el Romano Pontífice quiere prestarle atención, y de ahí que se decida a «examinar las normas según las cuales deberá ser regulada (la democracia), de forma que pueda llamarse verdadera y sana democracia, adaptada a las circunstancias del momento presente» [11]. El magisterio del Romano Pontífice se extiende a dictar las normas doctrinales que deben regir la vida de los pueblos y los ciudadanos según lo vayan exigiendo las vicisitudes de cada momento histórico; como el momento social y político de los años que nos tocaba vivir en 1944 era de tónica predominantemente democrática, resultaba oportuno exponer los principios de la sociología cristiana en torno a ese sistema de gobierno, para que sean tenidos en cuenta en los países donde está vigente la forma democrática de constituir y regir la sociedad.

5.º) «¿Qué características deben distinguir a los hombres que viven en la democracia y bajo el régimen democrático?» [13]. «Manifestar su propio parecer sobre los deberes y los sacrificios que le son impuestos, no estar obligado a obedecer sin haber sido escuchado: he ahí dos derechos del ciudadano que hallan en la democracia, como el mismo nombre indica, su expresión natural. Por la solidez, por la armonía, por los felices resultados de este contacto entre los ciudadanos y el gobierno del Estado, se puede comprobar si una democracia es en realidad sana y equilibrada y cuál es su fuerza de vida y de desarrollo» [14]. El Papa, en este lugar, no hace más que referir la doctrina de las democracias vigentes en la actualidad; y deja en suspenso el juicio acerca del resultado bueno o malo de semejante sistema. La experiencia nos muestra que mientras en unas partes los efectos son beneficiosos, en otros lugares las consecuencias son fatales.

Hemos analizado el texto del documento pontificio en la parte de que fueron extraídas las frases que cita Mons. Hervás, para que se aprecie el

cambio de sentido que se les da al sacarlas de su lugar y contexto; y además, para que se vea que la doctrina pontificia del radio-mensaje navideño de 1944, no tiene aplicación para el caso actual de España, nación en la que está vigente un sistema sociológico lícito, que venturosamente difiere del que propugnan las democracias inorgánicas.

Tenemos que señalar a este propósito un importante error, que se ha manifestado de modo constante siempre que se teoriza sobre la «libertad de prensa». Nos referimos a ese principalísimo papel que se atribuye a la prensa y a los demás medios de difusión, considerándolos como cauce natural y primario de la intervención de los súbditos en las tareas del gobierno de la sociedad. El derecho del súbdito a «manifestar su propio parecer sobre los deberes y los sacrificios que le son impuestos» ha de ser siempre debidamente limitado y jerarquizado para el buen funcionamiento de la sociedad. Pero aun así y todo, lo que nos parece falso y peligroso es pretender encomendar esa tarea de «representación» ante la autoridad a las empresas privadas que explotan los medios técnicos de difusión. Y esto es muy fácil de ver; indicaremos simplemente dos razones, en las que apoyamos nuestro parecer.

En primer lugar, por esa misma naturaleza *privada* de las empresas informativas y difusoras. Al más elemental sentido social se opone el considerar a tales empresas como órganos naturales de expresión *pública*; sin que esto quiera decir que no son capaces de una estimable colaboración, que están obligadas a prestar, en orden al mejor gobierno de la sociedad.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que estamos elaborando concretamente una Ley de Bases de la Información para España; no se trata de simples especulaciones teóricas. Sería absurdo desconocer que la sociedad española está ya estructurada orgánicamente, y que está prevista la función social de la representación ante la autoridad, y la colaboración de los súbditos en el gobierno mediante unas instituciones de raíz secular. Sindicatos, Universidades, Municipios, Cortes, Poder Judicial, etc., son los naturales cauces de representación, colaboración y fiscalización de las tareas de gobierno; así está estructurada la sociedad española. Cosa bien sabida, pero que parece ignorarse cuando se quiere justificar la «libertad de prensa» basándose en los derechos de la opinión pública y la defensa de los intereses comunes. La labor que en este sentido puedan hacer las empresas de difusión es ciertamente estimable y obligada, pero manteniendo la debida jerarquía ante las instituciones sociales naturalmente representativas.

A pesar de que el sistema democrático es una de las doctrinas sociológicas que menos tiempo llevan de vigencia en la historia de la humanidad, sin embargo, en España ya nos bastó para comprobar que no sirve en la práctica para promover un género de vida social honesto y beneficioso, y que en teoría está mezclado con múltiples y abultados errores doctrinales; por eso desde el año 1937 se viene trabajando por afianzar un Estado confesional que se apoya en principios sociológicos bastante diferentes y que va mejor con la idiosincrasia y realidad española. Estos principios están en perfecta armonía con la doctrina ética y sociológica de la Iglesia; además, se imponen con toda justicia y licitud a los funcionarios públicos de la nación, bajo juramento; por lo mismo no pueden ser preteridos por los que trabajamos en la redacción de la Ley de Bases de la Información.

Para nuestra realidad española, y para quienes no acaban de comprenderla, quizá resulte más provechoso citar otras palabras del mismo Pontífice en el documento que estamos comentando: «El Estado democrático, sea monárquico y republicano, *debe*, como toda otra forma de gobierno, *estar investido del poder de mandar con autoridad verdadera y eficaz... Si los hombres, valiéndose de su libertad personal, negaran toda dependencia de una autoridad superior dotada con el derecho de coacción*, socavarían con esta desobediencia el fundamento de su propia dignidad y libertad» [20]. «*La dignidad del Estado es la dignidad de la comunidad moral querida por Dios; la dignidad de la autoridad política es la dignidad de su participación en la autoridad de Dios*» [22]. Hay que evitar, ciertamente, el absolutismo del Estado, erróneo y pernicioso bajo múltiples conceptos. Pero también debemos luchar contra la doctrina que tiende a socavar los fundamentos de toda sociedad, comenzando para ello a echar por tierra el principio de autoridad, despojando a los gobernantes del poder de regir con verdadero imperio a los súbditos.

Esa doctrina liberal y democrática está ya desbordando los límites de la vida humana y temporal, para invadir también el campo religioso y espiritual. El remedio, para ambos órdenes, está en volver de nuevo al concepto algo más *teocrático* de las sociedades, y en estudiar y enseñar con más interés la *teología sobre la autoridad*, para la que nos ofrece principios tan fecundos el Apóstol san Pablo, en el capítulo 13 de su epístola a los Romanos.

FR. Arturo Alonso Lobo, O. P.

OTROS LIBROS RECIBIDOS

Guía de la Iglesia en España, Año

VI: 1960, Madrid, Oficina general de Información y Estadística de la Iglesia en España, 1960, 19'5 x 28, 876 pp.

El trabajo paciente de la Oficina de Información de la Iglesia nos da como fruto esta segunda Guía de la Iglesia en España. La primera había sido editada en el año 1954 y desde esa fecha se habían añadido cuatro amplios suplementos completando la información de la primera Guía. Ahora se nos ofrece un amplio volumen de casi 900 páginas con un gran acopio informativo sobre todas las diócesis españolas de una manera sistemática. Al final de cada diócesis se nos da un índice demográfico, otro de la evolución del seminario y un tercero de evolución general de fuerzas activas dentro de cada diócesis con datos que se extienden lo más posible en el tiempo a fin de que pueda apreciarse esta evolución.

A continuación de este estudio directo de las diócesis españolas vienen otros dos, que reflejan la vida de toda la Iglesia española. El primero está dedicada a la vida interna: seminarios, vocaciones y movimiento misional. El segundo está dedicado a su influencia en la vida española: enseñanza, prensa, beneficencia y movimiento religioso, sirviéndose en algunos casos de estadísticas oficiales.

Sólo elogios merece esta obra paciente y obscura pero que tiene

por resultado el poner al alcance de quienes lo deseen los datos más necesarios respecto a personas y entidades eclesíásticas españolas. Por otra parte, la continuidad, que guarda esta obra nos asegura un perfeccionamiento progresivo en el material y en los datos. Nos agradecería en lo sucesivo encontrar una información más amplia en lo que se refiere a los religiosos con las clasificaciones administrativas propias de cada Instituto. También esperamos que la parte relativa a prensa de la Iglesia tenga más difusión dando título de publicaciones periódicas, editoriales...

Todos debiéramos contribuir a perfeccionar esta obra, que es de gran interés para todos aportando nuestra colaboración y contribuyendo a su difusión.

L. M.

RICARDO LOMBARDI, *Rehacer el mundo*, Madrid, Euramérica, 1960, 10'5 x 18, 232 pp. 45 pts.

El conocido P. Lombardi nos expone en estas páginas la historia y objetivos del movimiento *El Mundo Mejor*, que él dirige. Traza vivamente las necesidades que motivaron su nacimiento y nos enseña los principales puntos de la verdad evangélica sobre los que este movimiento insiste por creerlos más necesarios en nuestro mundo. Esta parte del libro es la que resulta más interesante y donde las cualidades

de claridad y sinceridad del P. Lombardi más resaltan.

H. F.

J. M. GRANERO, *Inquietudes de hoy*. Madrid, Ediciones Razón y Fe, 1960, 19 x 12, 352 pp. 60 pts.

El P. Granero ha recopilado sus artículos y comentarios a realidades actuales de los últimos años. Todos estos trabajos se desarrollan en torno a los temas de cuestiones religiosas, sociales e internacionales. Y todos ellos ponen el dedo sobre la llaga con reflexiones interesantes. Las materias sobre las que habla son de lo más variado y sería vano —y ni siquiera el mismo autor lo pretende— que en todo debiéramos estar conformes con su opinión. Pero en todo caso tengamos en cuenta estas observaciones, que se nos brindan.

H. F.

JACQUES-ALBERT CUTTAT, *El encuentro de las religiones*. (Colección Perspectivas, 11), Madrid, Ediciones Fax, 1960, 20 x 13, 208 pp. 55 pts.

El libro consta de dos partes bien divergentes entre sí. En la primera se estudian las principales oposiciones entre el cristianismo y las religiones orientales y en la segunda se traza la espiritualidad del Oriente Cristiano ortodoxo, si bien centrada en un solo punto: la doctrina hesicasta. La primera parte resulta muy genérica, pues trata de resumir en unas páginas los elementos de convergencia y diferencia entre el cristianismo y otras religiones tan separadas, como el budismo o el hinduismo. Es-

tas reflexiones por ello vienen a resultar tan vagas e imprecisas, que no vemos su auténtico valor. De más interés nos parece la segunda parte en la que se considera una doctrina determinada, que surgió dentro del mismo cristianismo.

L. M.

LUIS M. MARTINEZ, *Divina obsesión*. Madrid, Edic. Studium, 1959. 14 x 19'5. 235 pp.

Un libro precioso por su contenido, que son los apuntes íntimos del gran arzobispo de México, que escribía estas líneas al dictado de su corazón inflamado en el amor a Cristo y deseo de la perfección. Nunca pensó que estas líneas llegasen a publicarse y de haberlo pensado, como nos dice el prologo, las hubiera destruido. Pero esto es precisamente lo que da mayor valor a la obra, que resplandece por su sinceridad y en la que se transparenta un alma eminentemente mística.

L. M.

PETER KETTER, *Cristo y la mujer*. Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1960, 16 x 22, 300 pp. 60 pts.

Un libro que desde el punto de vista cristiano nos da la verdadera posición de la mujer en el mundo. Resalta sobre todo cómo fue el cristianismo quien dio la verdadera dignidad a la mujer, que habían olvidado las religiones antiguas e incluso, desgraciadamente, también el mundo en que vivimos cuando no está informado por los principios cristianos. También nos ense-

ña la función auténtica de la mujer en el matrimonio, en el hogar y en su función de madre. Todo ello contra una malsana literatura feminista, que no tiene en cuenta estas peculiaridades contra la mujer. Por haber defendido tan dignamente estos principios cristianos este libro fue prohibido durante la persecución nazi.

L. M.

MARIA ROSA VILAHUR, *La joven ante la vida*. Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1960. 14 x 20. 156 pp. 50 pts.

Es un libro escrito por una persona que conoce bien el alma femenina. Está dirigido a las jóvenes con el objeto de hacerlas reflexionar sobre los problemas de la vida. Su valor estriba en la viveza con que se exponen las cosas y en su literatura amena, que lo convierte en un libro grato e instructivo.

L. M.

MONS. THAMER TOTH, *Eucaristía*. (Colec. Razonemos nuestra fe). 16 x 22. 240 pp. 50 pts.

El joven y Cristo (Colec. Jóvenes). 16 x 22. 212 pp. 50 pts.

El joven de carácter. 16 x 22. 196 pp.

Matrimonio cristiano. Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1960. 16 x 22. 218 pp. 50 pts.

Las obras del gran escritor húngaro continúan haciendo bien entre los jóvenes, quizá porque el alma que puso en sus palabras era un alma llena de sinceridad y calor, que arrastra aun cuando no tenga.

mos delante su autor. Son obras siempre optimistas y positivas. Al lector se le conquista haciéndole ver que su caso es semejante al de otros jóvenes conocidos y que su vida saldrá adelante si su voluntad se prepara al combate. Esta llamada a la voluntad casi omnipotente es lo que más caracteriza las obras de este obispo y lo que explica sus éxitos. Las obras, que ahora presentamos son ediciones repetidas de obras ya conocidas de este escritor.

L. M.

D. A. LORD, S. I. *Frente a la rebelión de los hijos*. (Colec. Familia). Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1960. 14 x 20. 360 pp. 60 pts.

El jesuita norteamericano Padre Lord nos presenta en este libro una serie de reflexiones, dirigidas sobre todo, a los padres, sobre la educación de los hijos. Es indudable que no es ninguna actitud positiva el cerrar los ojos a la realidad y dejar que los hijos se pierdan lamentando el que las condiciones de la educación y del ambiente han cambiado enormemente desde hace años. El mal hay que afrontarlo, y en ello tienen un papel muy importante los padres, que ante todo deben conocer la psicología del hijo y darle una educación inteligente. El P. Lord no duda muchas veces en hacer responsables a los padres de los males que les suceden a los hijos. La claridad se impone y el P. Lord lo hace a veces con dureza pero con el sano propósito de hacer reflexionar a los padres descuidados en esta materia.

El libro está escrito con un sano criterio cristiano y lleno de ob-

servaciones prácticas útiles casi todas aun en nuestro ambiente, tan distinto del ambiente en que fue escrita la obra original.

H. F.

C. HOURDIN, *Camus el justo* (Temas actuales, 2), Barcelona, Editorial Estela, 1960, 12'5 x 18'5, 109 pp.

Una obra breve en la que con un estilo ágil se recoge lo principal del testamento que este escritor deja a nuestro siglo. Es el testamento de un hombre que evolucionó en su breve vida hacia preocupaciones cada vez más intensamente humanas, pero que siempre vio de lejos la luz del cristianismo. La obra presente está escrita muy deprisa y con la fuerte impresión de la muerte trágica de este hombre, que en pocos años escaló las alturas de la fama mundial. Esperemos que obras más serenas y concienzudas nos den el verdadero retrato y perspectiva de este que supo decir tantas cosas interesantes y cuya ruta ideológica fue tan singular.

H. F.

FRANCISCO MARTIN CARRASCOSA, *Ceremonial de Semana Santa*, Madrid, El Perpetuo Socorro, 1959, 20 x 28, 188 pp.

La gran renovación litúrgica llevada a cabo principalmente en el pontificado de Pío XII, y en la liturgia del Triduo Sacro, nos ha entusiasmado.

Sin embargo nos encontrábamos con los inconvenientes de la falta de un ceremonial detallado y ordenado de las nuevas rúbricas que

facilitaran el «piadoso y decoroso desarrollo» de ellas, como pide la Instrucción del 16 de noviembre de 1955. La obra de Carrascosa viene a llenar esa laguna.

Como prólogo nos presenta en un primer punto el Decreto General que instaura el nuevo orden de la Semana Santa (1956), seguido de las disposiciones generales para toda la Semana Santa. Un cuadro sintético sobre las reverencias pasando después a indicarnos con detalle y claridad en su triple rito el ceremonial del Domingo III de Pasión y Triduo Sacro. Todo ello con profusión de notas de tipo histórico, canónico y explicativo.

Una publicación manejable, presentada con pulcritud y orden y anhelada por todos garantiza, sin duda, la buena acogida por parte de los sacerdotes a quienes incumbe el cuidado de velar por la perfecta ejecución de las ceremonias.

A. I.

MARIA ROSA VILAHUR, *¿Para qué soy novia?* Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1960, 14 x 20, 228 pp, 50 pts.

Con una amenidad y flexibilidad extraordinaria, María Rosa Vilahur se hace presente en la psicología femenina aportando en las páginas del libro un mensaje optimista y limpio, una palabra cristiana en un momento crucial de la vida de la mujer: el noviazgo.

A través del complejo problema humano, psicológico y espiritual que plantea el noviazgo como estudio y escuela para el matrimonio, está siempre latente una idea altamente teológica: el matrimonio-sacramento, gracia y bendición de

Dios para formar ese pequeño y necesario reino de Dios en la tierra que es la familia. Camino obligado para la mayoría de los cristianos que tiene como fin y compensación última de lucha y sufrimiento a Dios, el cielo, al cual como indica la autora «jamás se llegará por mero capricho».

L. F. J.

ANTONIO ARADILLAS, *Subalternos de Dios*. Madrid, Studium, 1959. 11 x 18'5. 176 pp.

En estilo ágil y ameno, establece el autor un diálogo amistoso, con el sacerdote nobel, recién salido del seminario. Es un tú a tú perfectamente sincronizado entre dos sacerdotes jóvenes sin más distinción que la experiencia pastoral del autor.

Sus capítulos breves, calientes, llenos de vida sacerdotal, son más un testimonio con toda su fuerza aleccionadora, que un consejo paternalista. Los peligros que debe evitar al joven clérigo, los posibles riesgos que corre su actividad, los elementos que ha de tener en cuenta en su apostolado, son tratados

con singular cariño y simpática agudeza.

F. L.

SANTIAGO LEQZ CENDOYA, *Ante la segunda revolución técnica*. Madrid, Ediciones Studium, 1960. 14 x 19. 394 pp.

Ve el autor en nuestro mundo el comienzo de una nueva era industrial y busca la ordenación de la misma. No una ordenación cualquiera, sino la verdadera: aquella que es inseparable de todo verdadero progreso, la ordenación racional a la luz de la moral católica. Este es el eje de la obra que nos ocupa. Ciertamente, la preocupación por evitar la repetición bochornosa de la primera revolución industrial, que tantos males ocasionó a la Humanidad, debe ir unida a la visión católica del progreso: el hombre centro de la vida, y todo en torno suyo.

Nos dice el libro cómo ni el liberalismo ni el marxismo aciertan en la solución del problema; por el contrario la visión cristiana es eficaz, y además, verdadera.

L. R.

NIHIL OBSTAT:

Fr. Sabinus Alonso, O. P.

IMPRIMATUR:

† FR. FRANCISCUS, O. P.
Episcopus Salmantinus

Salmanticae, 3-V-1961

Depósito Legal: S. 29.

IMP. "CALATRAVA"-SALAMANCA
LIBREROS. 13 TELÉF. 4118

de alguna manera en cada una de las fases alguno de estos principios, en la misma proporción encontraremos realizada una Iglesia o comunidad de Cristo con los hombres. En todo caso, no podremos exagerar estas realizaciones de la Iglesia más allá de lo que nos llevan aquellos principios de unidad, que tienen vigencia en cada una de las fases del cuerpo místico.

También la doctrina sacramental tomista tiene mucho que aportar para esclarecer la doctrina eclesiológica y a ella habremos de recurrir, pues es el mismo santo Tomás, quien nos enseña esta dependencia. La doctrina suya sobre los sacramentos del Antiguo Testamento tiene gran repercusión sobre su concepto de la Iglesia.

Pero ante todo, volvemos a encontrarnos con los mismos principios fundamentales en la vida del Cuerpo Místico: Cristo como cabeza y el Espíritu Santo como Espíritu de unidad, derivado de Cristo y por Cristo enviado a su Iglesia para que le dé el ser una, uniendo los miembros entre sí y con su cabeza.

Así, pues, iremos estudiando en sucesivos apartados la aportación de cada una de estas verdades teológicas, según el sistema de santo Tomás, para fundar la concepción de la Iglesia, que ya conocemos.

1. MEDIACIONES UNIVERSALES DE CRISTO Y SU APLICACION AL CONCEPTO DE UNA IGLESIA UNIVERSAL EN EL TIEMPO.

La primera verdad teológica, que en las explicaciones de santo Tomás encontramos ligada a su sentido de la Iglesia, es la de la mediación universal de Cristo. En Cristo están centrados todos los valores divinos, que existieron en la humanidad desde los primeros padres. Toda gracia se ha concedido desde entonces en orden a El o derivando de El. Santo Tomás acentuó mucho esta mediación única de Cristo, siguiendo las huellas de san Agustín. Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres y mediante su Humanidad han llegado a los hombres todas las gracias.

Ahora bien, no cabe duda que la Iglesia está fundada en la concepción de santo Tomás en esta derivación de la vida divina de Cristo a los hombres. Ya sea la fe el centro de la unidad cristiana, o lo sea el Espíritu Santo, presente de un modo espe-

cialísimo en su Iglesia para gobernarla y enseñarla, será siempre una vida que de Cristo deriva a los hombres. Y si toda esta vida deriva de Cristo, al menos bajo este aspecto queda-unificada en el único Mediador. Si a ello sumamos el alto sentido cristológico del concepto de la Iglesia en santo Tomás, fácilmente veremos cómo de esta verdad derivó santo Tomás a una universalidad temporal de la Iglesia, pues la universalidad de la mediación de Cristo es capaz de saltar las barreras temporales o de situaciones de la humanidad, que fácilmente pudieran representar una dificultad a esta universalización. Pero no es éste el plano en el que se afirma dicha universalidad, sino otro más profundo, que es el de la vida de este cuerpo místico, que es la Iglesia.

Para santo Tomás, por ejemplo, la vida cristiana está muy ligada a la vida de la fe. Y en esta vida de la fe, Cristo está siempre presente. Sabemos que la fe es elemento necesario de la justificación de los hombres en cualquier economía de la gracia en la que se hayan encontrado. Por tanto, esta convergencia de la fe de todos los hombres en Cristo tendrá repercusiones interesantes para la eclesiología. Respecto de nuestra fe, Cristo representa los siguientes valores: «Ipse enim est auctor fidei simpliciter. Primo, eam docendo verbo... Secundo, eam in corde imprimendo... Item ipse est consumatio fidei dupliciter. Uno modo ipsam miraculis confirmando... Item fidem praemiando»¹. Y respecto a la fe del Antiguo Testamento, tampoco dejará de relacionarla con Cristo: El es el «unicus Pater fidei!»². Ciertamente que en el Antiguo Testamento no se había encarnado todavía Cristo, pero su influencia en este aspecto, ya era total: «Praedicatio autem principaliter est a Christo, figuraliter a prophetis, executive ab apostolis».

Ciertamente que esta convergencia en Cristo y, por tanto, en un único cuerpo místico, de todos los hombres a quienes llegó este valor de la fe, no la entiende santo Tomás sólo en el orden eficiente meritório³, sino también en el orden objetivo. La fe

1. In Hebr., 12, lect. 1 (n. 664).

2. *Contra error. graec.*, p. I, c. 30 (n. 1075).

3. «...per hunc modum (meritorium) etiam poterat esse caput Ecclesiae ante Incarnationem secundum humanitatem» (De Ver., q. 29 a. 4 ad9).

de todos los hombres converge en Cristo como punto central de su contenido objetivo. En el Antiguo Testamento Cristo era el centro hacia el cual se dirigían las miradas de todos los fieles como realidad futura. Ahora es la misma realidad como pasada. Cambiaron las formulaciones de esa fe, pero permanece el mismo contenido objetivo al que lleva la fe: conocer que esa vida que nos salva sólo nos viene de un único mediador. No es, por tanto, sólo la causalidad de Cristo, lo que realiza la unidad en la Iglesia de miembros tan alejados en el tiempo, sino la convergencia de estos miembros hacia El y, a través de El, la unión de los miembros entre sí: «Dicendum quod Christo convenit ratio capitis non solum per actionem suam, sed per actionem nostram in ipsum» ⁴.

La razón de esto está a flor de labios en la doctrina de santo Tomás. Para él, todo el objeto de la fe se resuelve en la existencia de Dios y en su Providencia sobre los hombres ⁵. Ahora bien, el centro de esta Providencia es Cristo, mediante el cual se realiza nuestra incorporación al orden sobrenatural: «principium primum bonitatis et renovationis» ⁶; «principium reparationis naturae lapsae» ⁷. Luego sin alguna ordenación a este principio, es imposible la justificación, pues se trata de un Mediador necesario, cuyo conocimiento, al menos implícito, es necesario para que el hombre entre de un modo connatural en su nueva vida, esto es, conociendo el medio por el que se nos da. Ahora bien, este contacto consciente con Cristo Mediador se realiza por la fe. Luego este artículo referente a Cristo tiene que estar en la fe de todos los hombres, sea de un modo explícito o implícito y con afirmaciones diversas según las etapas de esta Iglesia ⁸.

Como vemos, por consiguiente, el concepto de la Iglesia universal en el tiempo, tiene mucho que ver con la doctrina de la capitalidad de Cristo. Si esta gracia capital de Cristo empezó a obrar antes de su Encarnación, se sigue que sus efectos eran

4. Ib. ad12.

5. II-II, 2, 5; ib. a. 8 ad1; In Hebr., 11, lect. 2...

6. In Eph., 4, lect. 7 (n. 245).

7. III Sent., d. 25 q. 2 a. 2 q1a. 2 sed c.

8. II-II, 2, 7 ad3.

una cierta incorporación a Cristo: «*Gratia capitalis operata est a constitutione mundi, ex quo homines membra eius esse coeperunt*»⁹. Evidentemente que esta incorporación habrá de ser singular; será más bien una ordenación, una tendencia hacia el único cuerpo místico sólo existente después de haber cumplido Cristo la obra de salvación. Aquí la comparación con el cuerpo físico o con el cuerpo moral no tiene razón alguna de ser. Es algo único y exclusivo de este cuerpo místico su actividad antes de haber alcanzado la perfección de su ser. Querer argüir por esto contra la doctrina de santo Tomás es no medir el alcance de sus afirmaciones. Que la realización de este cuerpo místico de Cristo antes de la existencia de Cristo tiene que ser algo singular, es evidente. Más adelante veremos cuál es el sentido de esta realización. Por ahora sólo debemos quedarnos con esta afirmación de que la capitalidad única de Cristo funda el que pueda hablarse de un único cuerpo místico que ha pasado por fases sucesivas pero cuya vida ha permanecido sustancialmente la misma. Santo Tomás afirmó con claridad la unidad de este cuerpo místico y, sin embargo, conocía perfectamente los alcances limitados de tal sentido, es decir, sabía que determinadas estructuras de este cuerpo místico no han existido siempre y que tienen su origen en la voluntad de Cristo, pero porque la vida de este cuerpo místico ha permanecido siempre, puede hablarse de una relativa pérennidad en el tiempo. En sus escritos encontramos afirmado, que «*Christus ab initio mundi erat caput sanctorum*»¹⁰, pero también afirmó el alcance relativo de este cuerpo místico de Cristo:

«*Interior autem influxus gratiae non est ab alio nisi a solo Christo... Sed influxus in membra Ecclesiae quantum ad exteriorem gubernationem potest aliis convenire... Differenter tamen a Christo. Primo quidem quantum ad hoc quod Christus est caput omnium eorum, qui ad Ecclesiam pertinent secundum omnem locum et tempus et statum: alii autem homines dicuntur capita secundum quaedam specialia loca, sicut episcopi suarum ecclesiarum; vel etiam*

9. III Sent., d. 13 q. 3 a. 2 q1a. 1 sed c. 2.

10. IV Sent., d. 8 q. 1 a. 3 q1a. 2 ad1.

secundum determinatum tempus, sicut Papa est caput totius Ecclesiae, scilicet tempore, sui pontificatus; et secundum determinatum statum, prout scilicet sunt in statu viatoris» ¹¹.

Cristo era la suprema razón de la unidad de este cuerpo místico, como vimos, y la doctrina de su gracia capital es también el primer presupuesto para la concepción eclesiológica de santo Tomás. Pero esta manera diferente de gobernar Cristo en el Antiguo Testamento, y en la Iglesia verdadera, hace que la influencia de Cristo no se dejase sentir tanto sobre los hombres como se deja sentir ahora, cuando Cristo ha recibido la Iglesia como verdadera Esposa: «Sed tamen non fuit tanta influentia ante incarnationem, quanta est modo: quia tunc non erat remotum obstaculum nec sacramenta gratiae exhibita erant, sicut modo sunt» ¹²; «Dicendum quod quia nondum erat meritum Christi in actu, nec satisfactio ante incarnationem, ideo nec erat tanta gratiae plenitudo sicut et post» ¹³.

Sin embargo, en lo que hasta ahora hemos visto, no se ha delineado suficientemente el sentido que tiene cada una de las fases de esta única Iglesia. Si sólo atendiésemos a este aspecto el sentido de la Iglesia sería muy vaporoso e indeterminado, pues aquí las diferencias que marcan cada uno de los estadios, no quedan suficientemente claras. Esto es lo que iremos viendo en los sucesivos elementos doctrinales de los que santo Tomás extrae su concepción de la Iglesia. Por ello nos parece muy equivocado el exponer la eclesiología de santo Tomás a base sólo de sus enseñanzas en la cuestión octava de la Tercera Parte de la Suma Teológica, como hacen bastantes de los que creen errónea su doctrina a este respecto. Ciertamente que lo que allí enseña el Angélico tiene cierto valor eclesiológico, pero no es el mejor exponente de su doctrina y quien quisiera captar sus ideas eclesiológicas sólo en la doctrina de la capitalidad de Cristo, sufriría un gran engaño. Los siguientes puntos que iremos viendo, nos pondrán en un camino más recto.

11. II, 8, 6.

12. III Sent., d. 13 q. 2 a. 2 q1a. 2 ad4.

13. De Ver., q. 29 a. 4 ad10.

2. LA DIVERSA PRESENCIA DEL ESPIRITU SANTO EN LAS FASES TERRENAS DE LA IGLESIA.

Ya hemos visto el sentido que tiene la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia en la concepción eclesiológica de santo Tomás. Pues bien, este principio absoluto de unidad en la Iglesia debe estar presente allí donde llegue la noción de cuerpo místico en santo Tomás, en concreto, en la fase preparatoria de la Iglesia en el Antiguo Testamento.

Ante todo, se impone una conclusión evidente en santo Tomás. El Espíritu Santo sólo fue dado a la Iglesia en los últimos tiempos y precisamente en virtud de una misión especial de Cristo. Esto va a equivaler a decir que *la verdadera unidad de la Iglesia*, o el ser mismo de la Iglesia, sólo se cumple en el Nuevo Testamento, dado que este principio absoluto de su unidad, que es el Espíritu Santo, sólo habita su Iglesia en virtud de una misión especial de Cristo.

Para convencernos de esto, debemos recurrir al estudio de la Ley en la Suma Teológica. Tratando de distinguir la ley antigua y la ley nueva, se da como principal característica de aquélla el ser la ley de la gracia del Espíritu Santo: «Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est *gratia Spiritus Sancti*, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est *ipsa gratia Spiritus Sancti*, quae datur Christi fidelibus»¹⁴.

Y este Espíritu, que habita inmediatamente en la Iglesia, es el Espíritu, que Cristo dio a su Iglesia en los tiempos novísimos, pues fue Cristo, en cuanto Dios, y en cuanto Hombre, de quien recibió la Iglesia este don: «In Christo enim duas naturas invenimus, et ad utrumque pertinet, quod Christus det Spiritum Santum»¹⁵. Y para santo Tomás la Iglesia del Nuevo Testamento quedó constituida por las misiones visibles del Espíritu Santo:

14. I-II, 106, 1. Y en el ad1, dice: «In Scriptura Evangelii non continentur nisi ea quae pertinent ad gratiam Spiritus Sancti, vel sicut dispositiva vel sicut ordinativa ad usum gratiae».

15. In Tit., c. 3 lect. (n. 93).

«Dicendum quod non est de necessitate invisibilis missionis, ut semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius, sed sicut dicitur I Cor. 12, 7 manifestatio Spiritus datur alicui ad utilitatem, scilicet Ecclesiae. Quae quidem utilitas est, ut per huiusmodi visibilia signa fides confirmetur et propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum et per Apostolos... Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis Spiritus Sancti ad Christum et ad Apostolos... in quibus quodammodo Ecclesia fundabatur» ¹⁶.

El orden de las cosas postulaba que fuese antes la misión visible del Hijo a este mundo que la misión visible del Espíritu Santo ya que las misiones visibles son sólo una manifestación externa de las auténticas misiones invisibles: «Missio autem Filii, secundum ordinem naturae, prior est missione Spiritus Sancti: sicut ordine naturae Spiritus Sanctus procedit a Filio et a Patre dilectio. Unde et unio personalis, secundum quam intelligitur missio Filii, est prior, ordine naturae, gratia habituali, secundum quam intelligitur missio Spiritus Sancti» ¹⁷. Y en otra parte razona esto: «Lex nova principaliter est gratia Spiritus Sancti, qui abundanter dari non debuit antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur» ¹⁸.

Todo esto nos enseña claramente que la verdadera Iglesia de Cristo sólo se da cuando se da esa plenitud del Espíritu, que de Cristo deriva a los hombres, es decir, en las misiones visibles hechas a los apóstoles, singularmente en la de Pentecostés, en la que, según santo Tomás, tuvo lugar el comienzo de la Iglesia, pues fue entonces el momento en que el Espíritu empezó a obrar en la plenitud que corresponde a los tiempos mesiánicos. Y, dado que este Espíritu es el principio último de unidad en el cuerpo místico, la existencia de éste sólo tuvo su realización en los tiempos nuevos. Esto es lo que se desprende con toda claridad de la doctrina de las misiones visibles del Espíritu Santo a la Iglesia y de la doctrina de las diferencias entre la ley antigua y la nueva en la visión del Angélico. Sólo aquella ley, que

16. I, 43, 7 ad6. Cf. I Sent., d. 16 q. 2.

17. III, 7, 13. Cf. I Sent., d. 15, q. 4 a. 2 ad2.

18. I-II, 106, 3. Cf. I Sent., d. 16 q. 1 a. 2.

consiste esencialmente en la «*gratia Spiritus Sancti*», y sólo aquella misión por la que Cristo nos envió a «su» Espíritu, son las que puede integrar el verdadero concepto de cuerpo místico.

¿Querrá esto decir que toda idea de un cuerpo místico anterior a esta plenitud queda descartada en la doctrina del Angélico? Respondemos sencillamente que no. Fue precisamente exponiendo estas doctrinas cuando santo Tomás enseñó el sentido universal de la Iglesia de Cristo.

A propósito de la ley nueva, santo Tomás se pregunta cómo es posible que esté constituida por algo que ya se encontraba en el Antiguo Testamento. La solución de santo Tomás nos pondrá en el verdadero camino de la cuestión. Nos responde que la gracia ya se concedía a los hombres en el Antiguo Testamento. Pero como esta gracia es lo propio de la nueva ley, se sigue que quien poseía esa gracia en el Antiguo Testamento, de alguna manera ya *pertenecía a la nueva ley*. Nosotros diríamos, de un modo más cercano a nuestra cuestión: en cuanto tenían los justos del Antiguo Testamento la vida propia del cuerpo místico, pertenecían a este cuerpo místico, cuya plenitud y realización verdadera es propia de la plenitud de los tiempos. Y no nos extrañe esto, pues ya hemos señalado repetidamente que, bajo este punto de vista, la comparación entre el cuerpo místico y el cuerpo natural resulta completamente inadecuada. Santo Tomás enseña esta pertenencia de los justos del Antiguo Testamento a la ley del Nuevo Testamento (la gracia del Espíritu Santo), con claridad en las siguientes palabras:

«Nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi explicitam vem implicitam. Per fidem autem Christi pertinet homo ad novum testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiae indita, secundum hoc *ad novum testamentum pertinebant*»¹⁹.

«Vetus enim lex erat lex timoris... Et si qui in illo tempore eam ex caritate observabant, iam pertinebant *ad novum testamentum*»²⁰.

19. I-II, 106, 1 ad3.

20. In Eph., 2, lect. 5 (n. 113).

Luego también en el Antiguo Testamento se concedía la gracia de Cristo para la justificación y en virtud de esta gracia pertenecían al cuerpo místico. Pero fijémosnos que esa gracia no incorporaba a un cuerpo místico especial del Antiguo Testamento, que no tuviera nada que ver con esa Iglesia instituida por Cristo en los tiempos nuevos, sino que era la incorporación "*ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus*" ²¹. Esta gracia les hacía sobrepasar las diferencias del tiempo y entrar de alguna manera a formar parte con aquéllos que vivimos en la plenitud de los tiempos y, por tanto, en la verdadera realización del cuerpo místico, que tiene lugar por la presencia del Espíritu en medio de su Iglesia y se caracteriza por la abundancia de esa gracia impartida en los tiempos novísimos y que sólo de una manera esporádica se encontraba en el Antiguo Testamento. Por ello estos tiempos merecen llamarse con toda propiedad los tiempos de la «*gratia Spiritus Sancti*». En el Antiguo Testamento se daba esta misma gracia, pero no con esa plenitud que corresponde a los tiempos de la verdadera realización de un cuerpo místico de Cristo con todos los elegidos. La razón de que faltase entonces esa plenitud ya la ha dado santo Tomás: «...*gratia Spiritus Sancti, qui abundanter dari non debuit antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur*» ²².

Ya se ve que en esta doctrina atiende santo Tomás no a la ley antigua, como tal, que no tenía ningún poder para realizar esta incorporación al cuerpo místico, sino a otras realidades más íntimas, que eran independientes de tal ley y que podían no tenerse, aún cumpliendo materialmente tal ley. Se trata del «espíritu de la ley», que no es otro que aquél auténtico espíritu, que vino a revelarnos Cristo con su gracia. Teniendo esto en cuenta, se comprende la razón, que pudo tener santo Tomás para incorporar los justos del Antiguo Testamento a la plenitud de un cuerpo místico, que sólo se realiza, como hemos visto, en los tiempos nuevos. Estos justos recibieron esa misión singular del Espíritu Santo, que es propia del cuerpo místico, es decir, de quienes están incorporados a Cristo, y por tanto, en ellos se realizó el sentido más auténtico del cuerpo místico de Cristo:

21. III, 8, 3 ad2.

22. I-II, 106, 3.

«Verum est quod ad aliquas speciales personas est in veteri testamento plenissima facta *missio*, secundum perfectionem virtutis, et ipsi tamen de plenitudine Christi acceperunt» ²³.

Sin embargo, santo Tomás sigue manteniendo sus enseñanzas: se daba entonces la gracia, pero ello no era razón suficiente para poder decir que existiese el auténtico cuerpo místico de Cristo; le faltaba todavía ese sentido comunitario y social, que es propio de la Iglesia fundada por Cristo. Existía entonces uno de los planos de este cuerpo místico, pero le faltaba su auténtica realización. Y con ello volvemos a la misma idea ya expuesta otras veces: para santo Tomás la Iglesia está constituida por una serie de realidades unidas por un único Espíritu. *Y nada obsta a que se participe de alguna de estas realidades y no se participe de su plenitud.* Los justos del Antiguo Testamento tenían algo —lo más importante, si se quiere— de este cuerpo místico, pero les faltaba esa expansión social propia del modo como instituyó Cristo su Iglesia. No eran, por consiguiente, los tiempos del cuerpo místico de Cristo, pero sí había hombres, que *pertenecían a este cuerpo místico de Cristo*: éste es el sentido que tiene la fase preparatoria de la Iglesia en las enseñanzas del Angélico:

«Sancti veteris testamenti dupliciter possunt considerari: vel quantum ad gratiam personalem, et sic per fidem Mediatoris consecuti sunt gratiam aequae plenam his qui sunt in novo testamento, et multis plus et multis minus; vel *secundum statum naturae illius temporis...*» ²⁴.

Este auténtico estado o institución, que no existía en el Antiguo Testamento es la Iglesia en su plenitud, que es propio de los tiempos posteriores a Cristo y que tienen la nota singular de incorporar miembros a sí antes de su existencia real: «Quamvis aliqui Patres veteris testamenti gratiam plenissimam acceperunt personalem...» ²⁵. No hay más que una Iglesia y un cuerpo

23. I Sent. d. 15 q. 5 a. 2 ad2.

24. Ib. sol.

25. I Sent., d. 16 q. 1 a. 2 ad1. Cf. G. PHILIPS, *La grâce des justes de l'Ancien Testament*, «EphThLov», 23 (1947) 521-556; 24 (1948) 23-58; y la

místico, que es el de aquéllos que están «signati Spiritu Sancto» y se incorporan a Cristo. Pero este cuerpo místico empezó a actuar antes de llegar a su plenitud verdadera, del mismo modo que la gracia de Cristo empezó a obrar antes de su Encarnación. No existía una Iglesia en el Antiguo Testamento si se prescinde de esa tendencia o incorporación de los justos, que en él vivieron, a la plenitud de esa gracia a la que inconscientemente se ordenaban.

Santo Tomás avanza algo más en el símil, que está proponiendo. Ya hemos señalado cómo en la concepción de santo Tomás la fase celeste de la Iglesia es el auténtico término de esta otra fase terrena en la que ahora nos encontramos: «ibi est vera Ecclesia, quae est mater nostra»²⁶. Respecto a esta fase nuestra Iglesia está todavía en camino, no ha llegado a esa verdadera expansión a la que tiende: la incorporación de todos sus miembros a la gloria en un cuerpo con Cristo. Pues bien, en esta fase hay también elementos, que no realizan ni siquiera la plenitud, que es propia de nuestra fase; no están incorporados a Cristo en la plenitud del Espíritu, son miembros «aequivoce», como dice santo Tomás. Y estos miembros, si nos fijamos en su participación de este cuerpo místico, más bien habríamos de decir que se encuentran en el Antiguo Testamento dado que no viven según la plenitud que les corresponde:

«Similiter etiam in novo testamento sunt aliqui carnales *nondum pertinentes ad perfectionem novae legis*, quos oportuit etiam in novo testamento induci ad virtutis opera per timorem poenarum, et per aliqua temporalia promissa»²⁷.

Algo semejante podría decirse de los ángeles por respecto a nosotros. Ellos están en la fase última de este reino de Cristo;

respuesta de M. HOFFMANN, *Die Gnade des Gerechten des Alten Bundes nach Thomas von Aquin*, «DivThom(Fr)», 29 (1951) 167-187.

26. In Eph., 3, lect. 3 (n. 161). Esta es también la doctrina de san Agustín, como puede verse en G. SPANEDDA, *Il mistero della Chiesa nel pensiero...*, pp. 9-20. Véase también Ch. JOURNET, *L'Eglise dans sa préparation et dans sa consommation. Notions préliminaires*, «RevThom», 51 (1951) 245-293.

27. I-II, 107, 1 ad2.

sin embargo, bajo cierto aspecto, hay hombres que les aventajan, no en el estado en que se encuentran, pues éstos se encuentran en un estadio imperfecto por relación al que se encuentran ellos, sino en cuanto que estos hombres pueden llegar a un grado superior de gracia a la que tienen los ángeles, que ahora están en un estadio superior al nuestro: «Aliqui homines in statu viae, sunt maiores aliquibus angelis, non quidem actu sed virtute; inquantum scilicet habent caritatem tantae virtutis, ut possint mereri maiorem beatitudinis gradum quam quidam angeli habent»²⁸. Lo mismo sucede entre los justos del Antiguo Testamento y los del Nuevo Testamento: hubo justos, que llegaron a un grado mayor de gracia, a pesar de encontrarse en un estadio más imperfecto de este cuerpo místico: «sancti V. Testamenti..., per fidem Mediatoris consecuti sunt gratiam aequae plenam his qui sunt in N. Testamento, et multis plus et multis minus...»²⁹.

En todo esto, que venimos diciendo, domina una idea central: hay un cuerpo místico, que sólo ha tenido su realización en los tiempos de Cristo y este cuerpo místico se caracteriza por ser una institución capaz de conducir los hombres a la plenitud de la gracia o incorporación a Cristo: es la Iglesia de Cristo, en una palabra. Pero no se puede decir lo mismo de los miembros, que lo componen. Estos miembros existieron antes de que ese cuerpo místico tuviese su realización perfecta. E incluso ahora, cuando este cuerpo místico se caracteriza por la plenitud de la presencia del Espíritu, que le habita por haberle sido dado por Cristo después de su Pasión, no todos los miembros viven esa plenitud, pues hay muchos miembros imperfectos, que más bien parecen encontrarse en el estadio preparatorio de este cuerpo místico, que en la plenitud a la que sólo temporalmente corresponden. Esta inadecuación entre el cuerpo místico como tal y los miembros que a él pertenecen, debemos fijarla bien, pues es elemental para entender rectamente la doctrina de santo Tomás. No se han dado cuenta de ella, por ejemplo, quienes han creído que el cuerpo místico en santo Tomás es algo completamente invisible y ello por fijarse sólo en aquellos textos en

28. I, 117, 3 ad3.

29. I Sent., d. 15 q. 5 a. 2 ad; Cf. ib., in c.

que santo Tomás habla de unos miembros unidos a Cristo sólo por la gracia... Ciertamente que éstos son miembros de Cristo y de su cuerpo místico, pero no son los que realizan plenamente este cuerpo místico. También dice santo Tomás que los justos del Antiguo Testamento pertenecían al mismo cuerpo místico de Cristo que nosotros, pero no por eso vamos a definir este cuerpo místico por los elementos, que en aquellos justos se daban, pues, como sabemos, en ellos el cuerpo místico no había llegado a su plenitud. Y, sin embargo, pudieron conseguir mayor gracia que otros justos, que viven en la plenitud de este cuerpo místico... Es una inadecuación propia de este cuerpo místico, que santo Tomás conoció bien y a la luz de la cual deben juzgarse sus ideas peculiares sobre la Iglesia.

Concluimos, por consiguiente, que el concepto de una Iglesia en el Antiguo Testamento, no es un concepto unívoco con la Iglesia verdadera, instituida por Cristo, sino una realidad peculiar del cuerpo místico de Cristo que es capaz de atraer miembros hacia sí antes de que esta vida llegase a su plenitud, cual se encuentra en el Nuevo Testamento. No existe más que una Iglesia, con realidad independiente, y ésta es la Iglesia instituida por Cristo y a la que dio su Espíritu a fin de que la gobernase y rigiese. Pero a esta única Iglesia han pertenecido todos aquellos justos que recibieron su vida de Cristo desde los comienzos del mundo. Y, en virtud de esta verdad teológica, que santo Tomás funda en la *Mediación universal de Cristo*, es por lo que santo Tomás llegó a ese concepto singular de la Iglesia universal en el tiempo, cuyos textos principales ya no son conocidos. UN UNICO CUERPO MISTICO, FUNDADO POR CRISTO, QUE TUVO MIEMBROS EN TODAS LAS EPOCAS DEL MUNDO. Esta sería para nosotros la verdadera formulación del concepto de Iglesia en santo Tomás:

«Diversitas locorum non variat diversitatem statuum humani generis: qui variatur per temporis successionem. Et ideo omnibus locis proponitur lex nova, non autem omnibus temporibus, licet *omni tempore fuerint aliqui ad novum testamentum pertinentes*»³⁰.

«Fuerunt aliqui in statu veteris testamenti habentes ca-

ritatem et gratiam Spiritus Sancti... Et secundum hoc *pertinebant ad legem novam*» ³¹.

El que hubiese verdaderos miembros de este cuerpo místico en el Antiguo Testamento, no hace caer a santo Tomás en el error de defender que la Iglesia no fuese instituida por Cristo —cosa que han llegado a afirmar algunos de sus detractores y ajena completamente a su doctrina, como estamos viendo—. Faltaba algo para que todo esto pudiera llamarse el verdadero cuerpo místico de Cristo: esa plenitud del Espíritu, que es propia de la misión de Cristo en Pentecostés: «Sancti V. T. dupliciter possunt considerari: vel quantum ad gratiam personalem... vel secundum naturam illius temporis, et sic cum adhuc continerentur obnoxii divinae sententiae pro peccato primi parentis, nondum soluto pretio, erat in eis aliquod *impedimentum ut non ad eos ita plena missio fieret, sicut fit in N. Testamento*» ³². Otra vez rechaza expresamente este concepto de una sinagoga, que sería el cuerpo místico de Cristo:

«Alii dicunt quod per sponsum significatur Christus, per sponsam significatur Ecclesia triumphans in qua non est aliqua macula. Christus autem primo habuit synagogam quasi concubinam... Sed hoc est valde absurdum: quia, sicut est una fides antiquorum et modernorum, ita una Ecclesia; unde illi, *qui tempore synagogae Deo serviebant, ad unitatem Ecclesiae, in qua Deo servimus, pertinebant*» ³³.

La presencia del Espíritu Santo ha contribuido a ayudarnos en nuestra investigación sobre el verdadero sentido de esta Iglesia universal en el tiempo. La capitalidad de Cristo no servía para captar este sentido, pues, exceptuando esa no tan copiosa gracia, que caracterizaba el Antiguo Testamento por comparación al Nuevo Testamento, en nada podíamos distinguir estas fases de la Iglesia, pues en ambas ha sido la misma vida la

31. I-II, 107, 1 ad 2. En este texto puede verse la dependencia de san Agustín, que en esta cuestión y la anterior es citado 22 veces.

32. I Sent., d. 15 q. 5 a. 2 ad2.

33. IV Sent., d. 27 q. 3 a. 1 q1a. 3s.

que ha santificado los hombres. En cambio, aquí ya hemos encontrado algo más: El Espíritu Santo, quien realiza la unidad de esta Iglesia como principio supremo, no había sido enviado por Cristo. De ello hemos deducido que no se podía hablar de una Iglesia del Antiguo Testamento distinta de la fundada por Cristo, sino que eran los fieles, que vivían en aquella época, quienes se incorporaban a la única Iglesia existente, que es la fundada por Cristo. Se trataba, por tanto, de una única Iglesia, que tuvo miembros antes de existir en su plenitud.

Sin embargo, todavía no hemos visto cómo es posible esta ordenación de unos miembros a este cuerpo místico, que alcanzaría su realización auténtica, sólo en los tiempos de Cristo. La explicación de este aspecto singular de la Iglesia nos la dará la doctrina de las virtudes teologales de santo Tomás así como también su doctrina sacramental.

3. IMPORTANCIA DE LAS VIRTUDES TEOLOGALES EN EL CONCEPTO DE UNA IGLESIA UNIVERSAL.

Ya conocemos el valor que representa en la constitución del cuerpo místico la unidad de los fieles en una misma fe profesada en común. Es, según vimos, el principal elemento creado que contribuye a realizar este cuerpo místico por lo mismo que contribuye a darle unidad. Pues bien, esta doctrina está fundada en las enseñanzas del mismo santo Tomás sobre las virtudes teologales. Esta enseñanza nos va a permitir dar un fundamento teológico al concepto de una Iglesia universal en el tiempo y mostrar cómo es posible esa cierta anomalía de que hablábamos en el punto anterior, es decir, la inadecuación entre la realidad perfecta de este cuerpo místico y su extensión en los miembros; lo cual es lo mismo que decir que nos va a permitir descifrar el verdadero sentido de esa Iglesia, que empezó a existir desde Abel, según afirmaba santo Tomás.

Veremos, en primer lugar, el valor de la fe en la unidad de la Iglesia. Fácil nos será después mostrar cómo esa fe permaneció sustancialmente la misma en todos los tiempos y así vendremos a concluir en la unidad de ese cuerpo místico, tal como hasta aquí la hemos descrito.

Valor de la fe en la unidad de la Iglesia.

Junto a la unidad transcendente de este cuerpo místico, que es la que le da el Espíritu Santo, hay en él otra unidad más próxima, que es la que le dan las virtudes teologales. Y es precisamente por esta segunda por la que con más propiedad se define ese cuerpo místico, ya que el Espíritu Santo no entra en la misma constitución de la Iglesia, sino que permanece fuera como principio transcendente al mismo.

La fe es en el cuerpo místico como el vínculo que da unión a cada uno de los miembros y les da continuidad en el todo. El Espíritu Santo sería como el alma respecto del cuerpo, es decir, un principio superior al mismo cuerpo y transcendente a él.

Esta fe realiza la continuidad de los miembros dentro del cuerpo místico. Es, por consiguiente, un principio interno en la unidad de este cuerpo.

Santo Tomás habló muy claramente respecto al valor de la fe en el cuerpo místico de Cristo. Con frecuencia le atribuye la unidad de la Iglesia: «Unitas Ecclesiae est in fide»³⁴; «per fidem unitur Ecclesia»³⁵... En otros lugares más claramente le atribuye la trabazón de los miembros: «compactio per fidem»³⁶; «per fidem et caritatem quae connectunt et coniungunt membra corporis mystici»³⁷; «congregatio corporis mystici per unitatem verae fidei primo constituitur»³⁸; «causatur autem unitas Ecclesiae... primo ex unitate fidei»³⁹; «alia est connexio seu coniunctio nervorum... Sic in Ecclesia est coniunctio per fidem»⁴⁰; «unitas autem Ecclesiae est praecipue propter fidei unitatem»⁴¹; «...unitatem Ecclesiae, quae perficitur per unitatem fidei et caritatis»⁴²; «fides informis est communis omnibus membris Ecclesiae»⁴³...

34. In I Tim., 6 lect. 4 (n. 280).

35. II-II, 1, 9 ad3.

36. In Eph., 4, lect. 5 (n. 226).

37. Ib. (n. 227).

38. IV Sent., d. 13 q. 2 a. 1.

39. In Symb. apost., a. 9 (n. 973).

40. In Col., 2, lect. 4 (n. 129).

41. In I Decret. c. 3 (n. 1182).

42. II-II, 183, 2 ad1.

43. II-II, 4, 5 ad4.

Por tanto, esta fe es el verdadero fundamento del cuerpo místico de Cristo: «Fides est sicut fundamentum ex cuius firmitate tota firmatur Ecclesiae structura» ⁴⁴; «fides est sicut radix arboris Ecclesiae» ⁴⁵; «congregatio corporis mystici per unitatem verae fidei primo constituitur» ⁴⁶. Y santo Tomás llega a definir la Iglesia, por orden a esta fe, como «congregatio fidelium» ⁴⁷; «aggregatio vel collegium fidelium» ⁴⁸; «aggregatio fidelium» ⁴⁹.

Pero santo Tomás nos aclara más esta doctrina cuando resuelve si es la fe informe o la fe formada las que realizan esta unidad del cuerpo místico.

Una de las comparaciones usadas por santo Tomás para ilustrar el concepto de la Iglesia es la de Esposa. La esposa está unida en unión de indefectible amor al esposo. Y esta Iglesia también está unida por un amor, que no se puede romper, a su Esposo, que es Cristo. Para santo Tomás, por consiguiente, la fe de la Iglesia es una fe formada siempre. Elemento importante, que nos permitirá insistir sobre otro aspecto de su eclesiología.

Cuando santo Tomás explica la razón de conveniencia de que el Credo deban recitarlo todos los fieles, a pesar de que a veces en algunos fieles supone un contrasentido, pues es decir con la boca unas verdades, que luego tales fieles no viven en la sinceridad de su corazón, por estar en pecado, arguye así el Angélico: «Confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius Ecclesiae, quae per fidem unitur. *Fides autem Ecclesiae est fides formata*» ⁴⁹. Y en otra parte, a propósito de una cuestión semejante, dice: «In symbolo proponitur nobis regula fidei ad quam omnes debent pertingere. Non autem solum debent pertingere ad actus fidei informis, sed etiam *ad actus fidei formatae*, et ideo ponitur in symbolo actus fidei formatae. Nihilominus habens fidem informem non peccat, quia hoc dicit in per-

44. In Col. 1, lect. 5 (n. 57).

45. In Col. 2, lect. 2 (n. 89).

46. IV Sent., d. 13 q. 2 a. 1.

47. In Symb. apost. a. 9 (n. 972). Cf. Comp. Theol. 1, 147 (n. 295); De Ver. q. 29 a. 4 obi. 8.

48. Contra Gentes 4, 78; Cf. In Mtt., 13, 24 (n. 1153).

49. In I Decrt., c. 3 (n. 1182); In Hebr. 3, lect. 1 (n. 163)...

50. II-II, 1, 9 ad 3.

sona Ecclesiae» ⁵¹; «...minores non habent fidem implicitam in fide aliquorum hominum particularium, sed in fide Ecclesiae, quae non potest esse informis» ⁵²; «ecclesiasticae unitatis, quae est per caritatem» ⁵³.

El que esta fe de la Iglesia, a la que nos estamos refiriendo cuando hablamos de la unidad de la Iglesia es la fe formada, podríamos también deducirlo de la doctrina de santo Tomás sobre la inhabitación del Espíritu Santo en la Iglesia. Esta inhabitación se realiza formalmente por la gracia, de la que está llena la Iglesia, por lo mismo que ella es quien distribuye estos dones a todos los hombres.

Y sin embargo, esta presencia del Espíritu en su Iglesia no siempre se manifiesta con esta plenitud en la actividad de los fieles. El Espíritu Santo reparte sus dones, pero no todos los reciben en su plenitud, sino que en la Iglesia estos dones se manifiestan dispersos, disgregados y, por tanto, sin alcanzar la plenitud que compete a esta Iglesia. «Manifestatur autem per huiusmodi gratias (gratis datas) Spiritus Sanctus dupliciter. Uno modo, ut *inhabitans Ecclesiam*..., puta, cum aliquis peccator, quem non inhabitat Spiritus Sanctus, facit miracula ad ostendendum quod fides Ecclesiae, quam ipse praedicat sit vera... Alia modo manifestatur per huiusmodi gratias Spiritus Sanctus, ut *inhabitans eum* cui tales gratiae conceduntur» ⁵⁴.

Ahora bien, esta enseñanza de que la fe, que une la Iglesia, es la fe formada, nos va a permitir determinar cómo sólo la Iglesia de Cristo es la verdadera Iglesia, y cómo la Iglesia del Antiguo Testamento, no es una Iglesia distinta, de la que ahora tenemos, sino una preparación imperfecta en orden a esta Iglesia, que iba a instituir Cristo, pues la Iglesia sólo se realiza allí donde se da en plenitud, es decir, cuando la fe, que la constituye, es una fe formada. En el Antiguo Testamento había hombres, que tenían esta fe, pero no existía la institución de una Iglesia, cuya fe fuese la fe formada, por lo mismo que todavía el Espíritu no había sido dado en plenitud a la humanidad. Estos hom-

51. III Sent., d. 25 q. 1 a. 2 ad4.

52. De Ver., q. 14 a. 11 ad7.

53. In Io. 6, lect. 7 (n. 969). Cf. In Hebr. 11, lect. 2 (n. 505).

54. In I Cor., 12, lect. 2 (n. 725).

brés del Antiguo Testamento entraban a formar parte, a través de su fe formada, en la Iglesia de los nuevos tiempos, cuya ley es precisamente esta fe formada: «...Eius descensus ad inferos illis solis liberationis attulit fructum, qui fuerunt Passioni Christi coniuncti per fidem caritate formatam» ⁵⁵.

En otros varios casos se refiere santo Tomás a aspectos concretos en los que se manifiesta esta no plenitud, que competía a la fase precristiana de la Iglesia, y que sólo en la venida de Cristo alcanzó su verdadera plenitud y, por tanto, su auténtica realización. Así, por ejemplo, refiriéndose al pecado original:

«Sancti Patres, dum adhuc viverent liberati fuerunt per fidem Christi ab omni peccato tam originali quam actuali et a reatu poenae actualium peccatorum, non tamen a reatu poenae originalis peccati, per quam excluderentur a gloria, nondum soluto pretio redemptionis humanae...» ⁵⁶.

También, al referirse a la imposibilidad de que aquella gracia, por la que estaban justificados, pudiera introducirles inmediatamente en la gloria, es decir, en lo que es su expansión connatural:

«...Non omnes liberavit de inferno sed illos tantum, qui erant sine peccato mortali, et similiter sine peccato originali, a quo quantum ad personam, liberati erant per circumcisionem...; sed erant ibi propter peccatum originale Adae, a quo quantum ad naturam non potuerunt liberari nisi per Christum» ⁵⁷.

Y otros ejemplos podríamos ir aduciendo en los que santo Tomás se refiere a esa imperfección de aquel estado por respecto a la Iglesia instituida por Cristo. La perfección suprema de ésta es, como estamos viendo, la plenitud del Espíritu que la habita. Sólo, por consiguiente, quien posee esa fe formada, que es propia de la plenitud de este cuerpo místico, es quien

55. III, 52, 6. Cf. III, 52, 7 ad1; III, 52, 2c.

56. III, 52, 5 ad2.

57. Exp. in Symb. a. 5 (n. 929).

está unido en toda propiedad a este cuerpo místico. La Iglesia única no es más que aquélla que está unida en unión de amor a su Esposo:

«Quasi dicat Apostolus: Indecens est quod immaculatus sponsus sponfam duceret maculatam. Et ideo sibi exhiberet sibi immaculatam, hic per gratiam, sed in futuro per gloriam... Si autem de exhibitione per fidem, tunc diceretur: ut exhiberet sibi, scilicet per fidem, ecclesiam gloriosam, quia gloria magna est sequi Dominum, neque rugam id est, duplicitatem intentionis, quam non habent *qui recte coniuncti sunt Christo et Ecclesiae*» ⁵⁸.

Indudablemente a esto se debe que santo Tomás, refiriéndose a la unidad de la Iglesia, no la atribuya sólo a la fe, sino también a la caridad, pues sólo en la caridad se da esa verdadera unión, que es propia de la Iglesia y a la que todos sus miembros deben aspirar: «non solum autem debent pertingere ad actum fidei informis, sed etiam ad actus fidei formatae» ⁵⁹; «Ecclesiae unitatem, quae perficitur per unitatem fidei et caritatis» ⁶⁰; «Sic in Ecclesia est coniunctio per fidem et scientiam... Sed hoc non sufficit nisi sit connexus caritatis» ⁶¹; «A capite nostro Christo est membrorum Ecclesiae compactio per fidem..., colligatio per mutuam subministrationem caritatis» ⁶²; «...mali autem morantur in exterioribus (Ecclesiae)» ⁶³.

A pesar de que la fe de la Iglesia, que realiza la unión del cuerpo místico, es una fe formada, sin embargo los fieles no siempre están a la altura de esta fe sino que su fe muchas veces es fe informe. De nuevo nos encontramos con esa disociación que existe entre la Iglesia como institución, habitada por el Espíritu, y los miembros que no son completamente adecuados a esta institución.

Santo Tomás siempre enseñó que estos miembros, que no

58. In Eph., 5, lect. 8 (n. 323).

59. III Sent., d. 25 q. 1 a. 2 ad4.

60. II-II, 183, 2 ad1.

61. In Col., 2, lect. 4 (n. 129).

62. In Eph., 4, lect. 5 (n. 227).

63. In Ps. David, 36, 4.

han alcanzado la fe propia de la Iglesia, son verdaderos miembros suyos, si bien su terminología cambió bastante. En el Comentario a las Sentencias, les llama miembros improprios: «Unde ex hoc non sequitur quod sint membra (peccatores), proprie loquendo» ⁶⁴. En la Suma les llamará miembros «secundum quid» ⁶⁵ por respectó a la vida de Cristo, pero siempre se tratará de verdaderos miembros en el sentido de estar dentro de la Iglesia: «Fides informis est communis omnibus membris Ecclesiae» ⁶⁶. No en todos los miembros de la Iglesia, por tanto, se da esa razón de plenitud, que conviene a la Iglesia instituida por Cristo. Sólo en quienes la fe se da con la caridad el cuerpo místico encuentra esa plenitud de realización, que Cristo quiso para su Iglesia: «Fides autem Ecclesiae est fides formata: talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero et merito de Ecclesia» ⁶⁷. Por ello otras veces santo Tomás habla en absoluto diciendo, que la incorporación a Cristo se realiza por la fe formada, pero entonces se entiende también de esa plenitud de incorporación de la que decimos que es el término a que están llamados los hombres, que pertenecen a la fase definitiva de esta única Iglesia: «Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum et membris eius incorporatum. Quod quidem fit per fidem formatam» ⁶⁸; «Sumus participes Christi, si tamen tenemus fidem formatam» ⁶⁹.

Vemos, por consiguiente, el valor que tiene esta unidad del cuerpo místico en cuanto realizada por las virtudes teologales. No son un elemento más existente en esta Iglesia, sino sus elementos esenciales, pues le dan una unidad, que le es esencial: la unidad de fe y amor querida por Cristo para su Iglesia. Bajo este punto de vista la fe y la caridad nunca pueden desaparecer en la Iglesia, pues esta Iglesia dejaría de ser la

64. III Sent., d. 13, q. 2 a. 2 q1a. 2 ad5. Lo mismo en sol.

65. III, 8, 3 ad2. Cf. A. LORSCHAUER, *Os pecadores, membros da Igreja*. «RevEccBras», 12 (1952) 334 ss.

66. II-II, 4, 5 ad4.

67. II-II, 1, 9 ad3. Esta distinción entre pertenecer «merito» y «numero» a la Iglesia, es frecuente en santo Tomás: II-II, 108, 1 ad3; IV Sent., d. 4 q. 2 a. 2 q1a. 5; In Ps. David, 14, 2; ib. 51, 3; In Io. 12, 2; III, 69, 5 ad1...

68. III, 80, 4.

69. In Hebr., 3, lect. 3 (n. 190). Cf. III, 49, 3 ad1.

Esposa de Cristo, lo cual viene a ser lo mismo que dejar de ser lo que Cristo ha querido que sea. Esta Iglesia permanecerá siempre en la tierra y sólo acabará cuando haya cumplido su misión, pasando entonces a su fase definitiva: «Indecens est quod immaculatus sponsus sponsam duceret maculatam. Et ideo sibi exhiberet sibi immaculatam, hic per gratiam, sed in futuro per gloriam...» ⁷⁰.

La Iglesia ha sido instituida por Cristo como una comunidad donde se viven las tres virtudes teologales, que dan, al mismo tiempo, razón de ser a dicha Iglesia. Son la obra inmediata del Espíritu Santo en su razón de principio de unidad del cuerpo místico. Las siguientes palabras de santo Tomás, escritas hacia el final de su vida, son un exponente de la auténtica doctrina de santo Tomás, sobre el valor de las virtudes teologales, en la unidad de la Iglesia:

«Ecclesia est una... Causatur autem unitas Ecclesiae ex tribus. Primo *ex unitate fidei*. Omnes enim christiani, qui sunt de corpore Ecclesiae, idem credunt... Secundo *ex unitate spei*, quia omnes firmati sunt in una spe perveniendi ad vitam aeternam... Tertio, *ex unitate caritatis*, quia omnes connectuntur in amore Dei, et ad invicem in amore mutuo... Manifestatur autem huiusmodi amor si verus est, quando membra pro se invicem sunt sollicita et quando invicem compatiuntur» ⁷¹.

Nos queda ahora por ver cómo se realiza esta incorporación de los miembros de la Iglesia del A. T. a la única Iglesia, que es la Iglesia de Cristo. El que esta Iglesia es única en ambos testamentos, ya lo hemos visto. Y hemos visto también que esta única Iglesia es la Iglesia en la que reside la plenitud del Espíritu y de sus dones, sobre todo la fe formada. Pero también hemos observado en lo que llevamos dicho, que había miembros en el Antiguo Testamento, que tenían esta fe formada, propia de la verdadera Iglesia y que, según santo Tomás, en virtud de esto ya pertenecían «ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus». Vamos

70. In Eph., 5, lect. 8 (n. 323).

71. Exp. in Sym., a. 9 (n. 973-975).

a ver ahora, finalmente, cómo en virtud de esos dones o virtudes teologales que ellos poseían podían pertenecer a la verdadera Iglesia, que está fundada precisamente sobre tales dones: «...se esse Christo unitum et membris eius incorporatum, quod quidem fit per fidem formatam» ⁷². Esto es lo que nos dará, en última instancia, el auténtico sentido de la fase preparatoria de la Iglesia o del estadio de la Iglesia en el Antiguo Testamento, del que tanto nos ha hablado santo Tomás.

Explicación de la unidad de la Iglesia en sus diversos estadios en cuanto derivando de la unidad de la fe.

En este cuerpo, que es la Iglesia, los miembros quedan unidos por la fe y las otras dos virtudes teologales. Estas virtudes teologales vienen a ser en el cuerpo místico, según la comparación de santo Tomás, como la sangre esparcida por los miembros, que hace que todos ellos participen de la misma vida. Pero el mismo santo Tomás, que tan afanoso se muestra siempre de buscar la raíz última de esta unidad de la Iglesia, veía que esta fe dispersa a través de los miembros, no puede dar una unidad absoluta, cual él la deseaba, en el cuerpo místico. Estas virtudes se diversifican en los diversos sujetos numéricamente y, si se las considera sólo bajo este aspecto subjetivo o como dones poseídos por los cristianos, es difícil encontrar el punto de convergencia de estas virtudes, que sea capaz de fundar esa unión íntima del cuerpo místico.

Para ello santo Tomás acudió a otro aspecto: *el objeto de estas virtudes teologales*.

Noş llevaría mucho el detenernos a mostrar aquí cómo en la visión de santo Tomás la esencia misma de estas virtudes depende de su objeto propio, pues por él se especifican, como todos los demás hábitos o potencias. Sólo nos detendremos en mostrar cómo la unidad de este objeto es el que funda también, en última instancia, la unidad de la Iglesia en sus diversos estadios.

Las virtudes teologales han permanecido siempre sustancialmente las mismas a través de los tiempos, pues sus objetos han sido siempre los mismos. En virtud de esta unidad del objeto,

72. III, 80, 4.

puede hablarse también de una fe que perduró a través de los tiempos y nos une con fieles de otras épocas en Aquél que es el objeto al que se dirigía la fe de aquellos fieles y la nuestra: Cristo. El debe estar presente en la fe de todos los hombres necesariamente, aunque no hace falta que lo esté explícitamente y de igual modo siempre ⁷³. Este único objeto de fe de todos los fieles atrae a sí tales miembros y les incorpora a la unión con Cristo como miembros suyos, aún antes de que El existiese. Y en Cristo se realiza la unión de todos los fieles; sólo El como Mediador único es capaz de realizar la unión de los hombres en un solo cuerpo y precisamente de hombres, que han vivido en épocas muy diversas de la historia. La unión de la Iglesia es, ciertamente, una unión de miembros «entre sí», dentro de un cuerpo, pero es, ante todo, y sobre todo, la unión de los cristianos a una cabeza, en la que se encuentran todos ellos. Esta es la unión fundamental del cuerpo místico y sin la cual la otra sería inexplicable, pues es evidente que la comunicación mutua de los fieles entre sí no se da siempre ni se da actualmente entre todos los hombres, mientras que el dogma de la comunión de los santos es universal: «...et quia omnes fideles sunt unum corpus, bonum unius alteri communicatur» ⁷⁴. Por semejanza con la caridad podríamos decir que, así como el amor de Dios es la razón de amar a todos los demás seres en caridad, así también la unión con Cristo es la razón formal de la unión con los demás miembros en el cuerpo místico. Y ésta se extenderá tanto como se extienden los miembros de este cuerpo.

En virtud de este objeto común de las virtudes teologales, se realiza la unión de todos los cristianos y, lo que es más importante, se realiza la posibilidad de que miembros del Antiguo Testamento, entrasen a formar parte de este cuerpo místico de Cristo.

Santo Tomás está muy explícito sobre esto para que intentemos comentarle:

«Et ideo in quantum est idem numero amatum et creditum ab omnibus, secundum hoc unitur fides et caritas

73. II-II, 2, 7.

74. Exp. in Sym., a. 10 (n. 987).

in una radice secundum numerum, non solum prima, quae est Spiritus Sanctus, sed etiam proxima, quae est proprium obiectum» ⁷⁵.

«...per fidem et caritatem in uno credito et amato» ⁷⁶.

Esta nos parece ser la explicación fundamental de la doctrina de santo Tomás para fundar su concepción de la Iglesia y es una explicación que nunca abandonó en su vida. En este mismo lugar, donde se enseña esta doctrina, se nos recuerda que esa pertenencia de los justos del Antiguo Testamento a la Iglesia, que también hemos visto afirmada en otras partes, debe entenderse: «in Dei ordinatione et in fide ipsorum».

Cierto que la fe tiene poder para hacernos presentes las cosas, no físicamente, sino intencionalmente. Fundándose en esta tendencia de la fe de los justos del Antiguo Testamento, santo Tomás concluye a su pertenencia a la Iglesia de los tiempos modernos, puesto que su fe les llevaba hacia Cristo y les hacía miembros suyos, pues poseían esta vida por sus méritos, que evidentemente todavía no se habían realizado: «in Dei ordinatione» ⁷⁷.

Este cuerpo místico estaba allí presente según las modalidades peculiares de esta tendencia de su fe y de su caridad. Era no obstante una verdadera incorporación, como eran reales los dones en los que se fundaba tal incorporación. Era una incorporación, como dirá santo Tomás, «secundum fidem incarnationem expectantium» ⁷⁸.

75. III Sent., d. 13, q. 2 a. 2 q1a. 2 ad1.

76. Ib., q1a. 2c.

77. Ib., ad4. «La même foi, la même charité qui nous entraînent vers le Christ, les entraînaient vers le Messie; à ce titre ils appartiennent à l'Eglise du Christ et lui sont incorporés; seulement pour nous l'objet de cette foi se rapporte au passé, pour eux ils l'anticipaient dans l'avenir messianique» ANGER, *La doctrine du corps...*, p. 37.

78. IV Sent., d. 8 q. 1, a. 3 q1a. 2 ad1: «Auch nach der Lehre des hl. Thomas besteht kein Zweifel, dass die Gläubigen des Alten Bundes Glieder Christi sind. Für sie existierte die kommende Menschwerdung «in Dei ordinatione» und «in fide ipsorum, secundum quam fidem iustificabantur». Kraft ihres Glaubens an die gratia unionis, und damit an die gratia capitis, wurden sie gerechtfertigt und Christus einverleibt». KAEPPPELLI, *Zur Lehre...*, p. 124.

Y el que este objeto de fe sea el mismo para aquellos fieles que para nosotros, es evidente en su doctrina. Este objeto podemos considerarlo como realidad extramental o como término del acto de nuestro conocimiento. En este segundo aspecto, la fe tiene pluralidad de enunciados, dado que nuestro modo natural de conocer es a modo de composición y división. Pero si nos fijamos en el primer aspecto, ese objeto es siempre el mismo, pues se trata de realidades invariables e indefectibles. Ahora bien, la diversificación de la fe se hace atendiendo al objeto, no a su formulación o comprensión subjetiva. Santo Tomás dice claramente que «ex unitate rei fides unitatem recipit», en el texto citado.

La unidad de fe determina la unión de todos los cristianos. Sólo en esta formalidad es posible que la fe realice la unión de todos los fieles cristianos en cualesquiera épocas en que hayan vivido. La fe siempre estuvo especificada por una única realidad. Esta realidad única agrupaba en torno suyo todos los hombres que a ella tendían, pues todas las virtudes teologales de alguna manera suponen una tendencia hacia un bien fuera del alcance de los hombres.

Y si Cristo está en el objeto de la fe de todos los hombres, en cualesquiera épocas en las que hayan vivido y esta fe es el elemento que realiza la «congregatio fidelium», fácilmente se sigue que todos los que han profesado esta fe están de alguna manera congregados en Cristo, como miembros suyos, siendo posible que él borre estas diferencias temporales, que por otra parte, existen y son profundas, como ya hemos visto. No otra cosa es lo que enseña santo Tomás a modo de tesis negativa:

«Dicendum quod hoc *pro firmo tenendum est*, unam esse fidem modernorum et antiquorum, *alias non esset una Ecclesia*»⁷⁹.

Cuando en otra parte se pregunta directamente por la razón de que todos los fieles formen un sólo cuerpo, responde que esto es posible, no porque ese cuerpo místico existiese en su realidad

19. De Ver., q. 14 a 12.

actual en el Antiguo Testamento, sino «...*per operationem nostram in ipsum, secundum quod dicimur per fidem eius iustificari*»⁸⁰. Cristo, en cuanto término del conocimiento y amor de todos los fieles, puede reunir en torno suyo miembros divergentes aún en el tiempo: «*multa membra Ecclesiae praecesserunt Christum*», es la fórmula rotunda de santo Tomás, respecto a nuestra cuestión⁸¹. No es que la Iglesia existiese antes de Cristo, sino que tenía miembros antes de llegar ella a su plenitud.

El que esto extrañe desde el punto de vista de los cuerpos humanos, no es ninguna razón en contra, pues estamos en un caso completamente singular y nos extraña mucho las ironías de algún autor, como si santo Tomás hubiese escrito estas afirmaciones en un momento de inconsciencia. Las cosas hay que entenderlas en su contexto. Bajo este punto de vista también debiera sorprenderles que la gracia de Cristo fuese capaz de obrar antes de su existencia real, pero este es un dato, que va incluido en el mismo dogma; señal de que la comparación con el cuerpo humano no es un paralelismo absoluto, sino un símil del que debemos tomar aquéllo que la misma Revelación nos dé, no todos los demás elementos, que quedan muy distanciados si se les quiere aplicar a este cuerpo místico de Cristo. Este dogma del cuerpo místico trasciende estos problemas del espacio y el tiempo, aún después de su institución por Cristo, pues se trata siempre de una unión de amor y conocimiento con Cristo, es decir, algo vital, y no una realidad física y casi panteísta. Santo Tomás nunca afirmó que la Iglesia no fuese instituida por Cristo, sino, todo lo contrario, pero también sabía que la vida que Cristo dio a esta Iglesia no empezó a existir entonces, sino que muchos justos la habían recibido antes, si bien no a través de aquellos instrumentos, que son peculiares de la institución de Cristo. Cristo no fundó una Iglesia que ya hubiera existido antes, sino que fundó una realidad hacia la cual convergían las miradas de todos los justos del Antiguo Testamento en virtud de su conocimiento y amor, que no exigen la presencia física de las cosas y, sin embargo, este conoci-

80. Ib., q. 29 a. 4 ad9.

81. Ib., obi. 9.

miento y amor es la vida misma de esa Iglesia instituida por Cristo: «per operationem nostram, in quantum est finis (Christus), a nobis cognitus et amatus»; «poterat tamen mens fidelium tempore legis coniungi Christo incarnato et passo, et ita ex fide Christi iustificabantur»⁸²; «Gratia capitalis operata est a constitutione mundi, ex quo homines membra eius esse coeperunt»⁸³.

Tenemos un único objeto de fe. Esta fe, que realiza la unidad de la Iglesia, se encontraba en los justos del Antiguo Testamento. Luego de algún modo estos fieles quedaban unidos a la institución en la que esa fe alcanzaría su plena expansión y realidad. Y esto sólo sucede en la Iglesia instituida por Cristo, pues para santo Tomás lo propio de este estadio de la Iglesia es ser propiamente el estadio de la «gratia Spiritus Sancti».

Y no necesitamos insistir en que éste es el verdadero sentido teológico que santo Tomás da a lo que podríamos llamar el Antiguo Testamento como figura del Nuevo, pues ésto lo veremos de un modo más claro a propósito de los sacramentos en la Iglesia. Aquí sólo nos detenemos en señalar una cosa, que creemos ser la auténtica concepción de santo Tomás sobre la Iglesia. Para él, lo que llama la Iglesia del Antiguo Testamento, no es *una figura del Nuevo Testamento*, que cumplió su misión, y ya no debe preocuparnos más. Esto es cierto, pero si no fuese más que ésto, sería inútil todo lo que aquí hemos indicado, pues esto es el concepto vulgar del Antiguo Testamento como figura del Nuevo, y bajo este punto de vista la doctrina de santo Tomás no ofrecería gran interés. Lo importante de su doctrina y en lo que ahí hemos insistido, es que los fieles del Antiguo Testamento, por la vida divina que en ellos había, pertenecían, como miembros, a este cuerpo místico de Cristo, al que nosotros pertenecemos, es decir, estaban unidos «ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus». Esto es lo que indudablemente extraña en la doctrina del Angélico y de lo que hemos hecho objeto de este estudio. Si sólo hubiese afirmado santo Tomás que aquellos justos pertenecían a una «congregatio fidelium»,

82. I-II, 103, 2. Cf. I-II, 102, 5 ad3: «Matrimonium autem fuit quidem in V. L. ...non prout est sacramentum coniunctionis Christi et Ecclesiae, quae nondum facta erat».

83. III Sent., d. 13 q. 3 a. 2 q1a. 1 sed c. 2.

que sería la sinagoga del Antiguo Testamento, pero nada tenemos que ver con ellos, su doctrina dejaría de ofrecer verdadero interés. Pero esto expresamente lo rechazó santo Tomás. Para él sólo hay una Iglesia: la Iglesia de Cristo, su verdadero cuerpo místico. En este cuerpo místico, de alguna manera quedan integrados aquéllos miembros que existieron antes de él, por haberseles concedido la vida misma de este cuerpo místico. «*Multa membra Ecclesiae praecesserunt Christum*», decíamos que eran las palabras en que mejor formulaba santo Tomás esta doctrina, que hasta aquí hemos visto en gran número de textos dispersos de sus obras.

Lo que la ley antigua o las instituciones como tal tenían, no es razón suficiente para que pudiera realizar la unión de todos los fieles en un solo cuerpo. Los justos del Antiguo Testamento quedarían unidos a un cuerpo moral especial, que nada tendría que ver con la Iglesia de Cristo si no es el figurarla de alguna manera externa. Pero no es eso lo que tratamos de justificar en santo Tomás, sino la incorporación de aquellos justos a la Iglesia verdadera, ciertamente a través de las instituciones de aquella época, pero no quedándose en ellas, sino a través de ellas, como instrumentos, acercándose a Cristo y a su Iglesia y, por tanto, al cuerpo místico de Cristo que es único y es el que instituyó el mismo Cristo.

«*Finem vero appropinquantis ostendit dicens: Ut duos condat in se. Qui quidem finis est ut dicti duo populi efficiantur unus populus. Quae autem uniuntur oportet uniri in aliquo uno, et quia lex dividebat, non poterant in lege uniri: Christus autem in lege succedens et fides eius eos in semetipso condidit*»⁸⁴.

Con esto ya podemos comprender por qué santo Tomás afirmó esta incorporación de los justos del Antiguo Testamento a la Iglesia verdadera. Ellos y nosotros formamos una sola Iglesia —recuérdese el sentido corporativo que va encerrado en este

84. In Eph., 2, lect. 5 (nn. 115-116). En otro lugar da la misma razón «*Et ideo dicit Qui est principium, scilicet iustificationis et gratiae in tota Ecclesia, quia etiam in veteri testamento sunt aliqui iustificati per fidem Christi*» (In Col., 1, lect. 5) (n. 48).

término: nosotros y aquellos justos formamos un solo cuerpo—, lo cual no quiere decir que antes de Cristo existiese la Iglesia sino que aquellos justos se incorporaban a la verdadera Iglesia, que instituyó Cristo, como tampoco existió otro Mesías, porque los justos del Antiguo Testamento ya hubieran recibido la vida de este Mediador. Y si hablamos de que existía la Iglesia es en el sentido de que aquellas instituciones, aún no siendo la Iglesia, ayudaban la obra de ésta, viniendo a cumplir los valores salvíficos, que son propios de la Iglesia verdadera, sobre los hombres, que vivían en aquellos tiempos.

La incorporación de estos justos a la Iglesia verdadera, y no sólo a ese «coetus fidelium», propio del Antiguo Testamento, sólo puede realizarse por la fe de aquellos justos, que convergía en Cristo: «Christus ab initio mundi erat caput sanctorum, non quasi habens actu conformitatem in natura cum membris Ecclesiae, incarnatione nondum facta, sed solum secundum fidem incarnationem expectantium»⁸⁵; «Hoc pro firmo tenendum est, unam esse fidem antiquorum et modernorum, alias non esset una Ecclesia»⁸⁶; «per fidem autem Christi pertinet homo ad novum testamentum, unde quibuscumque fuit lex gratiae indita, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant»⁸⁷...

Hasta ahora, hemos insistido, con santo Tomás, en que «unam esse fidem antiquorum et modernorum, alias non esse unam Ecclesiam»⁸⁸. Pero si no avanzamos más en este análisis, parece que venimos a concluir que son las mismas las condiciones en las que se realiza la incorporación de los fieles del Antiguo Testamento a Cristo y la de los fieles de ahora. Y no es así sino que las instituciones han cambiado mucho, hasta el punto de que aquellos fieles se incorporaban a Cristo a través de realidades que no son más que figuras de la realidad instituida por Cristo, que es la única verdadera. Esto lo vamos a ver ahora claro, a propósito de los sacramentos de la fe, a los

85. IV Sent., d. 13 q. 2 a. 2 q1a. 2 ad4.

86. De Ver., q. 14 a. 12.

«Et ideo dicit Qui est principium, scilicet iustificationis et gratiae in tota Ecclesia, quia etiam in veteri testamento sunt aliqui iustificati per fidem

87. I-II, 106, 1 ad 3.

88. De Ver., q. 14 a. 12. Cfr. In Rom., 5, lect. 5: «eadem est fides nostra et eorum» (n. 444).

que santo Tomás se refiere al hablar de la Iglesia. Lo que ahora digamos nos hará comprender la verdad del Angélico, de que sólo hay «una Ecclesia», que no es más que la verdadera Iglesia, si bien fue prefigurada en otras instituciones similares del Antiguo Testamento.

4. EL ORDEN SACRAMENTAL

Y LA EXPLICACION DE UNA IGLESIA UNIVERSAL EN EL TIEMPO.

Por ser única la fe del Antiguo Testamento y la del Nuevo, veíamos que no existe más que un cuerpo místico, que está construido sobre esta fe. Pero no aparece claro el sentido que puede tener el hablar de dos fases o estadios de la Iglesia, pues más bien parecería que la verdadera Iglesia, como tal, existió desde siempre.

Pero la fe a la que nos referimos cuando hablamos de que es el fundamento de la Iglesia, no es la fe meramente interna, sino también la fe protestada y vivida en común y dentro del cuerpo de los fieles, de tal modo que esta fe pueda fundar una institución de los fieles como tal, o, si se quiere, una Iglesia. Según santo Tomás la fe se ha ido explicitando a través de los tiempos, según la Revelación le iba proponiendo nuevas verdades a creer, aunque siempre fue necesaria la fe en Cristo, implícita en la otra verdad más general de la Providencia divina ⁸⁹.

Pues bien, dice santo Tomás que, conforme la fe se iba explicitando, era también necesario que esa fe se profesase en *signos* más claros que acercasen, proporcionalmente, más a las realidades de la Iglesia instituida por Cristo:

«Oportebat enim ut per incrementa temporum magis explicitaretur cognitio fidei... Et ideo etiam necesse fuit quod in veteri lege etiam quaedam sacramenta fidei, quam habebant de Christo venturo, determinarentur» ⁹⁰.

89. II-II, 2, 7 ad 3. Cf. DARQUENNES, *La definition...*, p. 9.

90. III, 61, 3 ad2. Cf. O. DOMINGUEZ, *La fe, fundamento del cuerpo místico en la doctrina del Angélico*, «CiencTom», 234 (1949) 550-587.

Estos sacramentos de la fe no pueden ser los mismos en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento, pues si la fe es la misma, es porque ésta se termina directamente al objeto conocido, que ha sido siempre el mismo, pero los sacramentos, como signos, dicen un orden a la cosa significada y ésta cosa significada no es la misma en ambos estadios de la Iglesia, ya que en un caso se trata de incorporación actual a Cristo y en el otro es más bien una tendencia a Cristo, que habría de venir:

«Dicendum quod fides, cum sit cognitio quaedam, respicit rei veritatem. Et quia diversitas temporum consignificatorum non diversificat veritatem, ideo nec fides penes ea diversificatur. Sed sacramenta respiciunt effectum. Et quia non eodem modo se habet ad actum hoc quod iam est et hoc quod expectatur futurum, quia ad id quod expectatur futurum actus ordinantur ut disponentes, ab eo autem quod iam est effective aliquid producitur» ⁹¹.

Este es un aspecto que conviene tener en cuenta, pues en el santo Tomás salva la impugnación de quienes creen que su concepto de la Iglesia no salva suficientemente la institución por Cristo de este cuerpo místico, que es la Iglesia. Si la Iglesia la entendemos como institución y no sólo refiriéndonos a los sujetos, que la integran, como hicimos en el párrafo anterior, es evidente que esa institución sólo se salva en el cuerpo instituido por Cristo para perdurar su obra y no en las instituciones de la antigua ley, aunque éstas tuviesen unos efectos parecidos a los de la Iglesia: incorporar los hombres a Cristo, pero, como dice santo Tomás, «hoc non erat ex lege, sed ex fide».

Por la fe aquéllos hombres venían a participar del cuerpo místico de Cristo, pero la protestación externa de esa fe mostraba claramente que este cuerpo místico sólo existía en figura y no en realidad. Es decir, ellos se ordenaban a la Iglesia y entraban de algún modo en ella por esta tendencia, pero los sacramentos de esa fe hacían patente que la realidad, que ellos llegaban a alcanzar sólo en el horizonte de su fe, no estaba presente, pues estos sacramentos, que presentan las cosas tal

91. IV Sent., d. 2 q. 2 a. 1 q1a. 2 ad2.

como se realizan en el tiempo, no representaban esta unión como actual, sino como tendencia y figura hacia la realidad de los nuevos tiempos.

Esto muestra claramente que si la Iglesia verdadera es la misma en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento, sin embargo, no es unívoca su aplicación en ambos casos. En uno se trata de la verdadera Iglesia actual y presente, en la que viven los fieles y por la que entran en comunicación con Cristo; mientras que en el otro caso, se trata de una prefiguración de este cuerpo místico tal como lo fundaría Cristo. Los fieles de este estadio, previo podrían incorporarse intencionalmente a este cuerpo místico, pero la comunidad de fe, que realizaban, no era todavía el verdadero cuerpo místico de Cristo. Cuando santo Tomás habla de una Iglesia constituida igualmente por los fieles de ambos casos, tiene en cuenta esta formalidad atemporal de la Iglesia que atiende sólo a la vida de unión con Cristo. Pero cuando se refiere a las instituciones por las que se realiza esta incorporación, *alude a tres estadios de esta Iglesia*. Lo que se dice de los sujetos no siempre se puede aplicar a las instituciones. Había fieles que entonces entraban en el verdadero cuerpo místico de Cristo, pero era sobrepasando los límites temporales, que les imponían las instituciones de su fe, algo así como si a fiel de nuestro estadio fuese elevado a la visión beatífica por un tiempo, no por eso diríamos que la fase actual de la Iglesia es la celestial.

"Per fidem et fidei sacramenta".

Aunque Cristo sufrió sobreabundantemente por nuestra salvación, sin embargo, el hombre necesita incorporarse a Cristo para percibir los frutos de esta Redención. Esto es lo mismo que decir que se requiere un contacto entre Cristo y los hombres. Y este contacto se realiza por los «sacramentos de la fe», que es la expresión corriente de santo Tomás, como vimos. La Pasión de Cristo se nos aplica a través de estos sacramentos: «Passio Christi sortitur effectum suum in illis quibus applicatur..., per fidei sacramenta»⁹²; «liberati sumus... a peccatis pro-

92. III, 49, 3 ad1.

priis singulorum, qui communicant eius passioni per fidem et fidei sacramenta» ⁹³; «Passio Christi... per spiritualem contactum efficaciam sortitur; scilicet per fidem et fidei sacramenta» ⁹⁴.

Y si los sacramentos son los instrumentos por los que se nos aplican estas gracias, es fácil comprender su gran valor en el cuerpo místico de Cristo, que no es otra cosa que la sociedad de los fieles que recibieron esta vida santa. Y por ello tampoco es extraño que a estos sacramentos santo Tomás atribuya el mismo valor que daba a la fe en la realización del cuerpo místico. Nos dirá, por ejemplo, que la Iglesia, «instituitur» o «fundatur», por los sacramentos, de la fe ⁹⁵; el bautismo incorporará «in infimum gradum in populo christiano» ⁹⁶, y es también el sacramento de la unidad de la Iglesia, como lo era la fe: «Communem effectum baptismi, qui est constructio ecclesiasticae unitatis» ⁹⁷, y los niños bautizados se incorporan a la Iglesia, no por su propia fe, sino «per fidem Ecclesiae» ⁹⁸. Y lo mismo podríamos decir de la eucaristía... ⁹⁹.

Los sacramentos son artifices de la unidad eclesiástica precisamente por ser «signa protestantia fidem, per quam homo iustificatur» ¹⁰⁰; «omnia sacramenta sunt quaedam fidei protestationes» ¹⁰¹ y por ello concurren a la unidad eclesiástica como verdaderos principios y en la misma línea que concurría la fe.

Una eclesiología tomista, por tanto, no puede prescindir de los sacramentos, como no puede prescindir de la fe. Ambas co-

93. III, 49, 5.

94. III, 48, 6 ad2. Y otros muchos textos: III, 62, 5 ad2; III, 68, 9 ad2; n Hebr., 3, lect. 3; Exp. in symb. a. 10...

95. III, 64, 2 ad3; IV Sent., d. 17 q. 3 a. 1 q1a. 5 s.; III, 19, 4 ad1 y ad2; III Sent., d. 13 q. 2 a. Véase GEENEN, *Fidei sacramenta*, en «Bijdragen der Noord-en Zuid-Nederlandse Jezuïeten», 9 (1948) 247-270.

96. III, 67, 2 ad2.

97. III, 39, 6 ad4.

98. III, 68, 9 ad3; III, 69, 6 ad3...

99. Cf. GRABMANN, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, (Ratisbonne, 1903), pp. 269 ss.

100. III, 61, 4.

101. III, 72, 6. «Sacramenta sunt quaedam fidei protestationes» (IV Sent., d. 17 q. 3 a. 1 q1a. 2s). Cf. TREMBLAY, *Corps mystique et Eglise visible*, «Theologie» (Montreal, 1948), cahier IV, pp. 35-43; y FAZOKAS, *De identitate corporis mystici cum Ecclesia visibili, in doctrina dyonisia S. Thomae de "regeneratione" spirituali*, en «Ang» 31 (1954) 113-138.

sas son necesarias para la realización del cuerpo místico: la fe, como vida que congrega los fieles y los sacramentos, como signos sensibles en los que se profesa esa fe social y comunitaria: «Duo sunt necessaria, scilicet ipsa fides... et fidei sacramenta» ¹⁰².

Saquemos ahora las consecuencias de esta doctrina tomista aplicada al concepto de la Iglesia.

La incorporación a la Iglesia por los sacramentos.

¿En qué grado son necesarios estos instrumentos para realizar la verdadera Iglesia? Su necesidad deriva de ser instrumentos de nuestra incorporación a Cristo en el seno de la Iglesia. En ellos no está la vida de ese cuerpo místico más que de un modo transitorio. Esta vida sólo se da formalmente en los sujetos: «per baptismum aliquis regeneratur in spiritualem vitam, quae est per fidem Christi» ¹⁰³.

Según santo Tomás, es posible participar de la vida de este cuerpo místico aún sin la recepción de estos sacramentos de la fe y, por tanto, ser miembro suyo sin la recepción real del sacramento.

«Adulti prius credentes in Christum sunt ei incorporati mentaliter. Sed postmodum, cum baptizantur, incorporantur ei quodammodo corporaliter» ¹⁰⁴.

Y, aplicado a la Iglesia, podemos decir que «merito quidem potest aliquis de Ecclesia effici, quod est Christo incorporari, etiam ante baptismum susceptum, sed non ante baptismi propositum» ¹⁰⁵. Y en otra parte, refiriéndose a la regeneración de quienes no han recibido el bautismo, dice: «Ille autem qui desiderat per baptismum regenerari ex aqua et Spiritu Sancto, corde quidem regeneratus est, licet non corpore» ¹⁰⁶. Hay, por tanto,

102. In Hebr., 10, lect. 2 (n. 505).

103. III, 69, 5.

104. Ib., ad1.

105. IV Sent., d. 4 q. 3 q1a. 2. Cf. III, 68, 2; Contra Gentes 4, 72; Q1bt. 6, q. 3 a. 1; In Io. 3, lect. 1; ib., 6, lect. 7...

106. III, 68, 2 ad1. También en De Ver., q. 27 a. 4 «corporaliter» es lo mismo que «visibiliter»: «...applicatio spiritualiter per fidem, et corporaliter per sacramenta, qua humanitas Christi et spiritus et corpus est».

una regeneración corporal, visible y externa, que es la propia del cuerpo místico y hay una imperfecta regeneración, a la que faltan esos elementos, pero que de algún modo también es incorporación al cuerpo místico, aunque no en la perfección a que está llamada esta incorporación. Esto va a ser lo que nos va a permitir explicar la incorporación de los fieles del Antiguo Testamento a la Iglesia de Cristo.

Incorporación a la Iglesia por los sacramentos de la antigua ley.

Aunque estos sacramentos no tienen el mismo valor que los de la ley nueva en cuanto a su eficacia, sin embargo, para nuestra cuestión de la incorporación a la Iglesia vamos a ver que santo Tomás les da un valor muy semejante.

Este valor lo tendrán, no como ceremonias y ritos externos, sino como verdaderas protestaciones de la fe.

«Antiqui Patres, servando legalia sacramenta, ferebantur in Christum *per fidem et dilectionem eandem* qua et nos in ipsum ferimur. Et ideo Patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus»¹⁰⁷.

Con los sacramentos sucede lo contrario a lo que sucedía con la fe y la gracia, derivadas de Cristo. Estas podían obrar antes de la existencia real de Cristo, pues Dios las concedía en orden a los méritos futuros de Cristo, pero en los sacramentos esta virtud no puede obrar antes de su institución por Cristo. Señal esta evidente de que en la doctrina del Angélico la pertenencia de los fieles del Antiguo Testamento a la Iglesia tenía sólo un valor espiritual y de tendencia, pero no realizaban este cuerpo místico, pues esto es lo que dan los sacramentos de la nueva ley y es justamente lo que faltaba a los sacramentos de aquella época.

«Illud quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorum rerum. Unde causa efficiens

107. III, 8, 3 ad3.

non potest esse posterior in esse, ordine durationis, sicut causa finalis. Sic igitur manifestum est quod a Passione Christi, quae est causa humanis iustificationis, convenienter derivatur virtus sanctificativa ad sacramenta novae legis, non autem ad sacramenta veteris legis» ¹⁰⁸.

Luego nuestro problema debe plantearse sobre si esos sacramentos, que no tenían la eficacia de los sacramentos de la nueva ley y, por consiguiente, tampoco la posibilidad de una incorporación *actual y real al cuerpo místico*, como la tiene, por ejemplo, el bautismo, sirven no obstante, de alguna manera para realizar esta tendencia u ordenación de aquellos justos al verdadero cuerpo místico de Cristo. Aquellas ceremonias no eran por si mismas aceptas a Dios: «*corporalis cultus non propter se erat ei acceptus*» ¹⁰⁹, pero de alguna manera también llevaban al cuerpo místico de Cristo. Examinemos esto.

El que aquellos ritos o ceremonias llevasen a Cristo no podía ser por su mero cumplimiento externo, pues no tenían eficacia propia, como sucede con los sacramentos de la nueva ley, sino por la fe y el amor que su cumplimiento suponían en el sujeto, las cuales virtudes sí tienen ese poder, como ya hemos visto, en razón de sus objetos.

Sin este imperio de la caridad y de la fe, aquellas ceremonias quedaban sin valor ante Dios, pues el único principio de toda salud es Cristo y al que sólo une la fe o los «sacramentos de la fe», no las meras ceremonias externas.

«Hoc ergo (mundari a peccatis), non erat virtute caeremoniarum aut legalium... Quod ergo mundarent hoc erat ex fide» ¹¹⁰.

«Iustitia legis suo tempore custodita... vitam conferebat aeternam: sed haec intelligenda sunt secundum spiritua-lem sensum legis, qui pertinet ad fidem Christi» ¹¹¹.

108. III, 62, 6.

109. I-II, 102, 4 ad3.

110. In Hebr., 8, lect. 2.

111. In Rom., 10, lect. 1 (n. 822).

Este recurso para valorar los sacramentos de la ley antigua y, por tanto, de todo el antiguo testamento a la fe presupuesta al realizarlos se funda en el sentido de «figura», que tiene el Antiguo Testamento por relación al Nuevo. La explicación ya era conocida en santo Tomás, desde que escribió su Comentario a las Sentencias, pero como en éste se fijaba más en los sacramentos como causas de la gracia, no se detiene mucho en ello, ya que esta razón de causa no compete a los sacramentos de la antigua ley ¹¹². Pero en la Suma Teológica su preocupación deriva más a la razón de signo sacramental y entonces los sacramentos de la antigua ley adquieren un mayor sentido: «sicut per sacrificia significabatur Christus inmolatus, ita etiam per sacramenta et sacra illorum figurabantur sacramenta et sacra novae legis» ¹¹³, y otros muchos textos en la cuestión 102 de la I-II, en donde acaba definiendo así los sacramentos de la antigua ley: «sacramenta autem veteris legis praenuntia erant Christi venturi» ¹¹⁴.

Si los sacramentos, como tales, eran verdaderas figuras o símbolos de lo que sucedería en la nueva ley, se sigue que quien se sometía al espíritu de aquellos sacramentos, también en cierto modo participaba de la cosa en ellos significada, esto es, la unión al cuerpo místico de Cristo, pues Dios los ordenaba a este término y quien se sometía a ellos llegaba al término querido por Dios: la unión al cuerpo místico de Cristo.

«Ab inmunditia vero mentis, quae est inmunditia culpae, non habebant caeremonia veteris legis virtutem expiandi... Poterat autem mens fidelium, tempore legis, *per fidem coniugi Christo incarnato et passo*: et ita ex fide Christi iustificabantur. Cuius fidei quaedam protestatio erat huiusmodi caeremoniarum observatio, inquantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quaedam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia a peccato mundarent, sed quia erant quaedam protestationes fidei, quae a peccato mundabat» ¹¹⁵.

112. IV Sent., d. 1 q. 1.

113. I-II, 101, 4 ad 2. Cf. ib., ad2.

114. III, 60, 6 ad6.

115. I-II, 103, 2.

Sólo, por consiguiente, la fe con la que se cumplían tales ceremonias, era lo que incorporaba a Cristo, y sólo por ella los hombres entraban a formar parte de la verdadera Iglesia. Y no es que tales sacramentos no sirviesen para nada, pues en ellos se encerraba esa protesta externa de la vinculación a Cristo, es decir, esa fe se «sacramentaba» o figuraba lo que en realidad acontecía en el alma de cada fiel: la tendencia a la cosa significada en aquel rito. En este punto el paralelismo con los sacramentos de la nueva ley es absoluto, aunque no lo sea en el de causalidad sacramental. Ambos sacramentos, los de la antigua ley y los de la nueva, son signos de nuestra incorporación a Cristo, aunque los primeros lo hagan sólo por la fe en ellos encerrada y los segundos por ser instrumentos de la Pasión de Cristo:

«Illi autem qui in veteri testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant: non enim iustificabantur nisi per fidem Christi, qui est auctor novi testamenti» ¹¹⁶.

«Sancti Patres non insistebant sacramentis legalibus tanquam *quibusdam rebus*, sed sicut *imaginibus et umbris* futurorum. Idem est autem motus in imaginem, inquantum est imago, et in rem... Et ita Patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus» ¹¹⁷.

Santo Tomás ya había explicado en otra parte cómo la imagen, en cuanto imagen, dice orden a la cosa significada, y por ella se especifica ¹¹⁸. El que esto es lo que conviene a los sacramentos de la antigua ley, está manifiesto en el mismo Angélico: «Idem est autem motus in imaginem, inquantum est imago, et in rem...»; «Legalia autem sacramenta sunt umbra praecedens Christum, et eum figurabant venturum. Et ideo dicit Corpus, id est, *veritas rei pertinet ad Christum*, sed *umbra ad legem*» ¹¹⁹; «sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam

116. I-II, 107, 1 ad3.

117. III, 8, 3 ad3.

118. *De mem., et rem.*, c. 1 lect. 3.

119. In Col., 2, lect. (n. 121).

virtutem qua operarentur ad conferendum gratiam sanctificantem: sed solum significabant fidem per quam iustificabantur» ¹²⁰; «Antiqui Patres habebant fidem de Passione Christi futura, quae, secundum quod erat in apprehensione animae, poterat iustificare» ¹²¹; «...coniunctio corporis mystici ad suum caput pro tempore illo non poterat fieri per aliquod sacramentum realiter continens ipsum caput membris conforme, sed poterat per aliqua sacramenta figurari» ¹²¹.

La conclusión, por tanto, se impone en la doctrina de santo Tomás: aquellos justos del Antiguo Testamento, se incorporaban a través de su fe a la verdadera Iglesia, que es el cuerpo místico de Cristo. Las realidades institucionales de aquel tiempo no eran la verdadera Iglesia, sino su figura e imagen. En virtud de este poder de ser imágenes era posible que los hombres de aquel tiempo, cumpliendo y viviendo el sentido de aquellas imágenes, pudieran incorporarse a Cristo. Esto no lo hacían aquellos sacramentos, por sí mismos, pero de alguna manera aquellos sacramentos servían para dirigir los hombres hacia la plenitud de las realidades del nuevo testamento. Es, por consiguiente, lícito hablar de un estadio de la Iglesia en el Antiguo Testamento, no como un comienzo de la verdadera Iglesia, pues ésta sólo empezó a existir en su institución por Cristo, sino como una figura de lo que sería la verdadera Iglesia. Y este ser imagen de la verdadera Iglesia, confería a aquellas instituciones un valor grande, pues Dios podía ordenar y de hecho ordenaba, hacia su cuerpo místico todos los valores espirituales encerrados en el cumplimiento de esas figuras. La pertenencia de aquellos justos al cuerpo místico de Cristo debe entenderse en última instancia, «in ipsa Dei ordinatione», que dirigía los hombres que vivían aquellos aspectos de imágenes a la realidad en ellas significada:

Este es el verdadero sentido del estadio de la Iglesia del Antiguo Testamento. Santo Tomás, al explicarlo, ha demostrado conocer perfectamente el contenido de la preparación de la Iglesia del Antiguo Testamento. Y, aunque a esta preparación no

120. III, 62, 6.

121. Ib., ad1; cf. ib., ad2.

122. IV Sent., d. 8 q. 1 a. 3 q1a. 2 ad1.

le da el valor que tiene la Iglesia instituida por Cristo, sin embargo, explica muy bien este sentido y hace posible la explicación de que los justos del Antiguo Testamento entrasen de algún modo en el cuerpo místico de Cristo. Y esto porque aquellas instituciones pueden considerarse en sí mismas, y entonces su valor es nulo, pues la Pasión de Cristo todavía no les había dado su verdadero valor, o en cuanto eran imágenes de las cosas futuras, que hacían que los fieles protestasen la fe en el Mesías venidero y se uniesen a El con el amor. Esto en otro orden de cosas no bastaría para incorporar aquellos hombres a las realidades futuras, pero en el cuerpo místico esto es causa suficiente para que se pueda hablar, según santo Tomás, de una pertenencia de los fieles del Antiguo Testamento al cuerpo místico de Cristo, pues la fe, esperanza y caridad, son capaces de prescindir de estas diferencias temporales.

«Numquam homines potuerunt salvari... nisi fierint membra Christi... Sed ante adventum Domini homines Christo incorporabantur per fidem futuri adventus ...Post adventum etiam Christi homines per fidem Christo incorporantur» ¹²³.

«Illi qui tempore synagogae Deo *serviebant*, ad unitatem Ecclesiae in qua Deo *servimus*, pertinebant» ¹²⁴.

Séanos permitido, antes de acabar este punto, citar un problema teológico en el que santo Tomás aplicó todo lo que aquí llevamos dicho a propósito del valor de los sacramentos de la antigua ley para realizar la incorporación del fiel al cuerpo místico, no por un valor intrínseco al mismo sacramento, sino por la fe protestada en el rito sacramental y que es la única que tiene este poder, según vimos ya.

Este caso es el de la circuncisión de la antigua ley como sacramento de incorporación a Cristo.

En el Comentario a las Sentencias, santo Tomás había enseñado que sin la unión a Cristo y sin hacerse miembro suyo, no es posible la liberación del pecado: «numquam poterat remitti

123. III, 68, 1 ad1.

124. IV Sent., d. 27 q. 3 a. 1 q1a. 3s.

peccatum originale alicuius nisi facta relatione et quadam continuatione illius qui curari debebat, ad Christum: quod per fidem fiebat» ¹²⁵. Como la circuncisión era una protestación de fe, ella podía realizar este efecto, no por sí misma: «Illud signum per quod homines tempore legis naturae in veram religionem congregabantur, non habebat virtutem nisi *ex fide*» ¹²⁶. Pero, atendiéndonos a esta fe profesada en aquel rito, el efecto que de ella se sigue es el mismo que se sigue del bautismo: la incorporación a la sociedad de los fieles:

«Baptismus dicitur sacramentum fidei inquantum scilicet in baptismo fit quaedam fidei professio et per baptismum aggregatur homo congregationi fidelium. Eadem autem est fides nostra et antiquorum Patrum... Circumcisio autem erat quaedam protestatio fidei unde et per circumcisionem antiqui *congregabantur collegio fidelium*» ¹²⁷.

Abraham fue el primero que creyó rectamente estas promesas nechas por Dios y, por tanto, fue también el primero que quedó unido a esta sociedad de los fieles: «Primus Abraham promissiones accepit de Christo nascituro... Et ipse etiam primus se a societate infidelium segregavit, secundum mandatum Domini...» ¹²⁸.

Si se tiene en cuenta todo esto ya es comprensible que no podamos tachar esta doctrina de incoherente ni de anticuada, pues contiene muchos elementos auténticos por ser de santo Tomás, pero sobre todo por haber sido tomados de una verdadera tradición occidental. E incluso ésta es la explicación más recta del sentido teológico del Antiguo Testamento.

Para santo Tomás, la Iglesia ha pasado por tres estadios diferentes, y a cada estadio hay que aplicarle sólo aquéllo que él aplica y en sentido en el que lo entiende. El no tener esto en cuenta, puede inducir a error al creer, por ejemplo, que la Iglesia tiene el mismo sentido en el Antiguo Testamento que

125. IV Sent., d. 1 q. 2 a. 6 q1a. 1s. Cf. ib., ad1.

126. Ib., q1a. 2 ad1.

127. III, 70, 1. Cf. III, 62, 6 ad3.

128. III, 70, 2.

el que tiene en la institución por Cristo. Se trata de valores diversos que deben analizarse en cada caso. Y su visión de conjunto no extrañará tanto como puede extrañar la alegación de un solo texto desprovisto de su contexto doctrinal.

Cayetano, un gran comentarista de santo Tomás, y conocedor profundo de su doctrina, no vió en esto ninguna incoherencia, sino una recta explicación de la auténtica doctrina de la Iglesia:

«Tam autem est nostrae Ecclesiae divina atque sempiterna novitas haec, ut nulla hominum aetas fuerit, nulla autem civitas aut republica, quae non ab hac christiana Ecclesia cuncta acceperat, quae filiorum Dei adoptiones perpetuo existunt. Nam ut a D. Thoma praeclare scribitur, summum illud beneficium, quod nostri gratiam appellant, et quo Dei filii efficimur id adeo novi testamenti est, ut a mudi creatione sancti sanctaeque omnes... eatenus sub novo testamento comprehenderentur, ad quod veteris omnia sunt referenda» ¹²⁹.

5. IMPORTANCIA DE LA CARIDAD PARA EXPLICAR LA CONTINUACION ENTRE LA IGLESIA MILITANTE Y LA TRIUNFANTE.

Hasta ahora hemos insistido sobre todo en la explicación teológica de la continuidad entre las fases terrenas de la Iglesia militante. Pero no olvidemos que el estadio perfecto de este concepto de la Iglesia se realiza en el cuerpo místico de los bienaventurados, según santo Tomás ¹²⁹ bis.

Como el sentido que tiene esta continuidad entre ambos es-

129. Cf. MANSI, t. 32, col. 724 A-B.

129 bis. En nuestra exposición no nos referimos a la Iglesia purgante, aunque santo Tomás nos habla de un estado purgante de la Iglesia: «Habla autem haec Ecclesia tres partes. Una est in terra, alia est in caelo, tertia est in purgatorio» (Exp. in Symb., a. 9, n. 982). Pero no suele referirse a ella en sus explicaciones teológicas, en las que ahora nos detenemos. Y esto no sin razón, pues para nuestro caso esa fase purgante de la Iglesia tiene todos los caracteres de la Iglesia militante ya que la sociedad de los bienaventurados —el cuerpo místico en su fase de definitiva incorporación a Cristo— la miran como futura y la raíz de su vinculación a Cristo es todavía la fe.

tadios ya lo hemos expuesto, ahora sólo nos detendremos en buscar sus fundamentos teológicos.

El sentido, que tiene la caridad en la concepción del cuerpo místico, será la verdad, que más nos servirá en este intento.

Sentido de la caridad en el cuerpo místico de Cristo.

Si nos fijásemos sólo en la fe, el cuerpo místico no podría tener esa extensión ultraterrena que tiene en la concepción de santo Tomás. La continuación entre el estadio militante y el triunfante, en la Iglesia, no puede realizarse más que atendiendo a la caridad, virtud que continúa en el estado de término: «*Gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil aliud est quam quaedam inchoatio gloriae in nobis*»¹³⁰. De esta caridad está repleto el cuerpo místico de Cristo en su fase militante, pues la fe, que le unifica, es necesariamente una fe formada, que hace a la Iglesia ser la verdadera Esposa de Cristo.

Santo Tomás estaba plenamente persuadido de la idea de que la Iglesia militante es una incoacción de la Iglesia triunfante. La vida, que caracteriza este cuerpo místico, es una evolución perpetua hacia el término celeste al cual la Iglesia tiene la conciencia cierta de llegar por las promesas de Cristo, a las que ella asiente en la plenitud de su fe. Vive en el destierro, pero con una esperanza firme en su resurrección, una vez que haya cumplido su misión. Los elementos mismos que constituyen la Iglesia en su fase terrena, están determinados por este carácter de tendencia hacia un fin superior: santo Tomás, por ejemplo, no se olvida de subrayar el carácter escatológico de la eucaristía, que es el sacramento de unión del cuerpo místico¹³¹, y también se pregunta si las virtudes permanecen en la otra vida al final del tratado de las virtudes. Enseña a este propósito¹³² que la caridad de nuestro estado permanecerá en la patria porque «*habet pro objecto ipsam rem cognitam, quae est eadem scilicet ipsum Deum*».

Con ello ya tenemos el elemento que haga posible esta verdadera continuidad entre ambos estadios, pues la caridad,

130. II-II, 24, 3 ad2.

131. Cf. III, 80, 2 ad1.

132. I-II, 67, 6 ad2.

como sabemos, es uno de los valores efectivos de unión dentro del cuerpo místico: Quien posee esta caridad posee la verdadera vida de la Iglesia, que es también el comienzo de la vida futura. Poseemos ya aquí las primicias del reino, pero no hemos conseguido todavía su plena expansión por lo cual, aunque todos seamos miembros de un mismo cuerpo místico, sin embargo nosotros pertenecemos a una parte peregrinante y militante camino del estadio definitivo. Pero tampoco somos extraños a ese término celeste, sino que nos dirigimos a él como al término connatural de las realidades, que ya aquí poseemos: «Et ideo lex nova, cuius principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur lex amoris. Et dicitur habere promissa spiritualia et aeterna, quae sunt obiecta virtutis, praecipue caritatis. Et ita per se in ea inclinamur, non quasi in extranea, sed quasi in propria» ¹³³. No es una inclinación a algo extraño, a modo de deseo veleidoso, sino a algo proporcionado a los dones, que participamos en el seno de este cuerpo místico: «Gratia Spiritus Sancti, quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae, est tamen aequalis virtute: sicut et semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem» ¹³⁴.

Ciertamente que esta idea de la Iglesia militante concebida como un comienzo de la Iglesia triunfante, está bajo el influjo de una interpretación bíblica del concepto de reino de Dios. En la interpretación exegética de santo Tomás, este reino de los cielos designa la fase militante y la triunfante, pero la primera sólo en orden a la segunda y tendiendo hacia ella. Y este es precisamente el concepto que santo Tomás tiene de la Iglesia militante, la cual imagina, no como un mundo completamente separado de la Iglesia celestial en el cual los hombres se ejercitarían para hacerse dignos de otro, sino que la Iglesia militante es una parte de la verdadera Iglesia, que camina hacia su término y que será introducida, cuando haya cumplido su misión, en la gloria:

«Regnum Dei quasi antonomastice dupliciter dicitur: quandoque congregatio eorum, qui *per fidem ambulant*, et sic Ecclesia militans regnum Dei dicitur; quandoque autem

133. I-II, 107, 1 ad3.

134. I-II, 114, 3 ad3.

illorum collegium, *qui iam in fine stabiliti sunt*: et sic ipsa Ecclesia triumphans regnum Dei dicitur» ¹³⁵.

Y cuando santo Tomás trata de recoger el sentido que puede tener la expresión «reino de los cielos» en la Escritura, en todos ellos alude a este valor de tendencia que representa la Iglesia militante, con sus instituciones en vistas al estadio definitivo de su vida:

«Regnum coelorum in Scriptura quatuor modis accipitur. Quandoque enim dicitur ipse Christus habitans in nobis per gratiam... Et dicitur regnum coelorum, quia per inhabitantem gratiam inchoatur nobis *via coelestis regni*. Secundo Sacra Scriptura... Et dicitur regnum, quia lex eius *ducit ad regnum*. Tertio dicitur praesens Ecclesia militans... quia *ad modum coelestis regni est institutum*» ¹³⁶.

Si tenemos en cuenta que para santo Tomás la ley del Nuevo Testamento es la ley de la gracia, fácilmente podremos comprender su insistencia en esta continuidad del estadio militante y del triunfante del cuerpo místico. No se trata de dos cosas distintas, sino de una incoacción en este mundo de la fase definitiva de la Iglesia. Son muy diferentes, por consiguiente, las relaciones entre el estadio de la Iglesia en el Antiguo Testamento y en el Nuevo, y entre éste y la Iglesia triunfante. En el primer caso se trataba de unas instituciones, que en sí mismas no eran el cuerpo místico de Cristo, si bien a través de ellas los hombres podían alcanzar la verdadera Iglesia, pero no era por sus valores reales, sino por la fe con que se cumplían y por la ordenación que Dios daba a aquellos símbolos dirigiéndoles a su verdadero término real. En cambio, ahora, el cuerpo místico de Cristo está realmente presente como institución divina. Pero no ha llegado a su plena expansión. Cuando ésta llegue, no será creado lo que antes no existía, como sucedió en la venida de Cristo, sino que lo que ahora existe será transformado para que pueda seguir siendo una comunidad de los elegidos en el otro mundo.

135. IV Sent., d. 49 q. 1 a. 2 q1a. 5s.

136. In Mtt., 3, lect. 1 (n. 250).

Caracteres de la caridad del estadio terreno de la Iglesia por comparación al estadio celeste.

Aunque la Iglesia militante y la triunfante sean la misma Iglesia continuada, no por eso hay que pensar que santo Tomás haya mezclado confusamente las diferencias que las dividen y las determinan como fases sucesivas de esta única realidad, que es el cuerpo místico de Cristo.

La Iglesia militante es un estadio imperfecto por respecto a la Iglesia triunfante. La caridad de la primera no ha conseguido la plena estabilidad que resalta en la segunda ni tampoco su plena extensión y de ahí el continuo progresar de sus miembros y la inadecuación entre la vida de la Iglesia y las realizaciones imperfectas de sus miembros. La suprema perfección que corresponde a la Esposa de Cristo sólo llegará a brillar en su plenitud en la fase celeste de este reino de los cielos:

«Esse Ecclesiam gloriosam non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis, ad quem perducimur per passionem Christi. Unde hoc erit in statu patriae, non autem in statu viae» ¹³⁷.

Al decir esto Santo Tomás se refiere a los miembros de la Iglesia, como es evidente por las palabras, que siguen: «...si dixerimus quia peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus. Sunt tamen quaedam mortalia, quibus carent illi qui sunt membra Christi per actualem unionem caritatis...», pero en la ecle-siología de santo Tomás la Iglesia no es una realidad totalmente independiente de los miembros, que la realizan. Por tanto, esa imperfección de los miembros afecta en algo a la misma Iglesia. Y esto determina la imperfección de nuestro estadio por comparación al celeste. Si prescindieramos de este sentido de la Iglesia en el que está hecha de algún modo por sus miembros, entonces podríamos afirmar que ella es inmaculada y, bajo este aspecto, la continuidad entre la Iglesia militante y la triunfante es más perfecta. Así, por ejemplo, cuando se refiere a que la Iglesia presente es también inmaculada lo explica así: «...hic per gratiam, sed in futuro per gloriam» ¹³⁸.

137. III, 8, 3 ad2.

138. In Eph., 5, lect. 8 (n. 323). Cf. In II Decret. c. 1 (n. 1191).

La continuidad entre la ley antigua y la nueva, no se daba por la misma ley, sino por la fe, que se ocultaba bajo aquellos símbolos: «eadem fide et dilectione, qua et nos...», mientras que *la continuidad entre nuestro estadio y el celeste, se da en la institución de la Iglesia como tal*, pues la Iglesia del Nuevo Testamento es la verdadera Esposa de Cristo, a quien él hará resucitar para que entre con El a reinar por la eternidad. No necesitará ser transformada esta Iglesia, como lo necesitan los ritos e instituciones del Antiguo Testamento, sino sólo recibir la perfección, que falta a su ser y que le capacitará para transformarse en el «coetus comprehendentium». Ahora, la continuidad se realiza no sólo por la fe y amor de los fieles, sino también por las realidades que Cristo ha dado a su Iglesia.

Si buscásemos más razones de esta continuidad entre estos dos estadios de la Iglesia de nuevo nos encontraríamos con que es Cristo quien, como cabeza de este cuerpo místico, es capaz de reunir en torno suyo tanto a los fieles viadores como a los bienaventurados. El es el centro de toda la Iglesia ¹³⁹. La perfecta unión a Cristo será también la perfecta incorporación a la Iglesia. Como esta perfecta unión sólo se alcanza en la bienaventuranza, se sigue que sólo allí se encuentra la suprema perfección del cuerpo místico. Ciertamente que no se refiere santo Tomás a la bienaventuranza singular de los individuos, sino a la de todo el cuerpo místico como tal; del mismo modo que la Iglesia no es la sola fe de los individuos sino la de todo el cuerpo místico: «Nec differt regnum Dei a beatitudine nisi sicut differt bonum commune totius multitudinis a bono singulari uniuscuiusque» ¹⁴⁰. Y Cristo es el centro de esta Iglesia, que comprende varios estadios: «Et ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, scilicet tam militantem... quam triumphantem» ¹⁴¹; «Christus autem non solum fuit viator sed etiam comprehensor. Et ideo non solum fidelium sed etiam comprehendentium est caput, utpote plenissime habens gratiam et gloriam» ¹⁴². El es el centro

139. «Ab eo (Christo) dependet totum bonum corporis, scilicet Ecclesiae» (In Col. 2, lect. 4, n.129).

140. IV Sent., d. 49 q. 1 a. 2 q. 5 s.

141. In Eph., 1, lect. 8 (n. 69).

142. III, 8, 4 ad2.

de todos los hombres, e incluso de los ángeles: «...quae est ex hominibus et angelis in patria» ¹⁴³; «caput... non solum hominum sed etiam angelorum» ¹⁴⁴; «non solum ex hominibus sed etiam ex angelis...» ¹⁴⁵.

Cristo es el bien común de toda la Iglesia, y de igual modo que el bien común reúne todos los bienes particulares así Cristo congrega todos los hombres en cualesquiera estados, que se encuentren:

«Quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse: unde sicut in Deo omnis perfectio essendi adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur» ¹⁴⁶.

CONCLUSION

La raíz de toda esta visión de la Iglesia es la idea de que la Iglesia triunfante es el término final al que se ordena la Iglesia militante y en el que ésta alcanzará su máxima perfección, por lo mismo que allí se dará la plena incorporación a Cristo. Luego el verdadero sentido de la Iglesia militante es imaginarla en camino hacia esa perfección, que debe conseguir en el último momento de su vida terrena: la incorporación a sí de todos los hombres. Mientras este fin no llegue la Iglesia debe afanarse y trabajar por hacerse cada vez más digna de su Esposo, cumpliendo el destino para el que el Esposo la tomó como compañera: llevar los frutos de la Redención a los hombres ¹⁴⁷.

La división, por tanto, de los estadios de la Iglesia, no es una división meramente histórica, sino periodos completamente di-

143. In Eph., I, lect. 8 (n. 69).

144. Comp. Theol. c. 214 (n. 429).

145. III, 8, 4.

146. De Ver., q. 29 a. 5.

147. «Nondum est praedicatum evangelium in universo orbe: sed, hoc facto, veniet consummatio mundi» (II, 106, 4 ad4).

versos de este progreso de la Iglesia hacia su fin. Cuando santo Tomás señala que una es la Iglesia del Antiguo Testamento y del Nuevo, está insistiendo en el aspecto según el cual la Iglesia camina hacia un término único por la fe y el amor, que son los mismos en ambos estadios de la Iglesia. Y, como la verdadera Esposa de Cristo no es más que la Iglesia fundada por Cristo, de ahí que los justos del Antiguo Testamento entrasen de alguna manera en esta Iglesia-Esposa, que es la que será llamada a transformarse para entrar en su fase definitiva. Por ello, lo que principalmente considera santo Tomás en los fieles del Antiguo Testamento, no son los ritos e instituciones propias de aquel tiempo, ya que éstos desaparecieron al venir Cristo, sino la fe y el amor de quienes cumplían aquellas ceremonias sagradas. En cambio, en el N. Testamento insiste santo Tomás en la Iglesia como tal, pues ésta ha sido tomada por Cristo como Esposa y es ella misma la que perdurará en la hora final, mientras que en el estadio del Antiguo Testamento, no fue la Iglesia la que perduró sino la fe de los sujetos, que la integraban y sólo en esta fe estaba presente la verdadera Iglesia, no en las instituciones.

Pero aún en esta fase definitiva de la Iglesia, ésta no ha alcanzado su plena perfección, por lo cual ella también camina hacia su verdadero destino, que es el cuerpo místico en donde Cristo reina en plenitud. Esta «congregatio sanctorum» es el fin al que se dirige la actual fase de la Iglesia, que no es un «coetus sanctorum», sino simplemente un «coetus fidelium», muchos de los cuales no tienen siquiera la caridad de la que está llena la Iglesia como tal: «Esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam... hoc erit in statu patriae, non autem in statu viae», «...Duplex est ergo domus Dei. Una est militans Ecclesia, scilicet *congregatio fidelium*... Alia est triumphans, scilicet *sanctorum collectio* in gloria Patris».

Toda la historia de la Iglesia, por consiguiente, podría sintetizarse como un proceso de asimilación a Cristo, que sólo llega a su grado supremo allí donde está también la plenitud del cuerpo místico: «ubi est vera Ecclesia, quae est mater nostra et ad quam tendimus». El término final llegará cuando Cristo incorpore a sí aquella parte de su cuerpo místico, que todavía peregrina en la tierra e introduzca definitivamente a su Esposa en el

estadio final. Bellamente encuadró santo Tomás esta historia de la Iglesia en el símil de las nupcias:

«Mystici autem per nuptias (Canae) intelligitur *coniunctio Christi et Ecclesiae*. Et illud quidem matrimonium initiatum fuit in utero virginali, quando Deus Pater Filio humanam naturam univit in unitate personae, unde huius coniunctionis thalamus fuit uterus virginalis. Publicatum autem fuit quando Ecclesia sibi per fidem coniuncta est. Consummatum autem erit, quando sponsa, id est, Ecclesia, introducatur in thalamum sponsi, in caelestem scilicet gloriam... Nec vacat a mysterio, quod die tertio nuptiae factae sunt. Primus namque dies est tempus legis naturae; secundus tempus legis scriptae, tertius vero dies tempus gratiae, in quo Dominus incarnatus nuptias celebravit» ¹⁴⁸.

Toda unión a Cristo en la tierra, siempre tendrá razón de imperfecta por comparación a la unión definitiva en el reino de los cielos, es una incoacción de la que se realizará en la fase definitiva de este cuerpo místico. («Semper inchoatio alicuius ordinatur ad consumationem ipsius») ¹⁴⁹.

Por Cristo se realizará la continuidad de la Iglesia militante con la triunfante, hasta el punto de ser una Iglesia, de la que una parte está todavía en el destierro esperando la definitiva unión a su Esposo («cuius pars adhuc peregrinatur in terra»):

«Ecclesia quidem habet duplicem, statum, scilicet gratiae in praesenti et gloriae in futuro, et est *eadem Ecclesia*, et Christus est caput secundum utrumque statum: quia primus in gratia et primus in gloria» ¹⁵⁰.

P. ANTONIO OSUNA, O. P.

148. In Io, 2, lect. 1 (n. 338).

149. I-II, 1, 6.

150. In Col, 1, lect. 5 (n. 48).

Las finales de Santo Tomás

Escribió el Aquinate: «Uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est *quod quid est*, id est essentia rei, ut dicitur in III de Anima. Unde in tantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa *quid est*; non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa *an sit*. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa *quid est*. Et illud desiderium est admirationis et causat inquisitionem, ut dicitur in principio *Metaphys*» ¹.

Cuantos hemos tenido la rara suerte de dedicar la vida al estudio de las obras del Doctor Angélico, hemos llegado sin dificultad a conocer que son ellas el fruto de una inteligencia privilegiada y no dudamos en suscribir las famosas palabras de León XIII: «La razón, elevada en alas de Tomás a su mayor altura, ya casi no puede remontarse a regiones más sublimes, ni la fe puede esperar de la razón mejores o más poderosos auxilios, que los recibidos de Tomás» ².

Pero no nos resignamos con saber que existió santo Tomás, que fue un gran filósofo y un eminentísimo teólogo, como sus

1. *Suma teol.*, I-II, 3, 8.

2. *Enc. Aeternis Patris*.

escritos lo demuestran. Quisiéramos saber qué fue ese hombre dotado de tan colosal inteligencia.

A este deseo, que se ha querido llamar intelectual ³, se añade en los entusiastas del Aquinate otro que habrá que apellidar afectivo. Son también suyas, en efecto, las siguientes líneas: «Amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur. Sicut de Spiritu Sancto, qui est amor Dei, dicitur I ad Cor. 2, quod scrutatur etiam profunda Dei» ⁴.

«Si parva licet componere magnis», que diría el Poeta ⁵, los enamorados de santo Tomás quisiéramos penetrar hasta lo más recóndito de su alma para descubrir así su carácter, sus sentimientos, el hombre interior que se ocultaba tras aquellos fulgores de su inteligencia prodigiosa.

Y pues se ha dicho y repetido que «el estilo es el hombre», ¿no cabe suponer que la inmensa producción literaria del Aquinate tiene que colmar ambos deseos, el intelectual y el afectivo?

Tal lo creí yo por mucho tiempo. Pero el hecho de que ninguno de los numerosísimos discípulos que el santo conquistó en el transcurso de los tiempos hubiera recorrido ese camino me parecía un aviso de lo inútil que iba a ser la prueba. Más de una vez temí aventurarme por un largo callejón sin salida y hasta tuve la sensación de ver claro y patente el rótulo: «Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate» ⁶.

Nos encontramos, en efecto, ante un autor, que, como pocos o ningún otro, se olvida completamente de sí mismo, absorto por el tema o argumento que trata.

De éste su poder de abstracción nos hablan sorprendidos sus biógrafos. Bastaría recordar el puñetazo que dio en la mesa, comiendo con san Luis: «Pensando que estaua en su cámara, firio con la mano en la mesa del Rey, e dixo a su compañero: Leuán-

3. LEMEER, B., *De desiderio naturali ad visionem beatificam* (Romae, 1948); O'CONNOR, W. R., *The aeternal quest* (NewYork, 1947); véase mi artículo *Nuevo deseo de ver a Dios*, en *Revista de Filosofía* (Madrid), 8 (1949), pp. 193 y sigs.

4. *Suma teol.*, I-II, 28, 2.

5. VIGILIO, Georg., IV, 174.

6. DANTE, *Divina Comedia*, Inf., III, 9.

tate e escriue; ca concludido e uençido es maniqueo» ⁷. Y, porque no se crea pasajero tan grande arrobamiento, he aquí una elocuente página: «Tanta era la contemplançión de aqueste Doctor sancto, que algunas vezes, ahunque le sajauan o sangrauan, non sentía dolor ninguno; onde vna vez commo le ousiessen de sajar en la pierna de conseio de los físicos, dixo a su compañero: "Antes que uenga aquel que me ha de poner fuego en la pierna, fazmelo saber". Lo qual, como ge lo fiziesse saber en el logar do le auian de saiar e poner fuego, estendio su pierna e pusose en contemplançión, e tan grande fue la contemplançión, que non sintió pena de todo ello. Sennal çierta desto fue que non mudó la pierna del logar donde la puso. Otra vez aqueste Doctor sancto, estando en su cámara dictando e componiendo e declarando el libro que fizo Boeçio de la Santa Trinidad, tenía vna candela ençendida en su mano, la cual assi teniendo, fue leuantado en el espiritu en contemplançión tan grande, que la candela se quemó e se apagó en su mano entre sus dedos: e él non sintió ningún dolor, ca auía defendido al escriuano que en ninguna manera non le llamasse ahunque alguna cosa viesse. Semejante cosa le contesçió muchas vezes estando en París, onde, quando le auian de sangrar, antes que viniese el sangrador, apareiaua él la vena de que auía de sangrar, e poníasse en su contemplançión: e assi non sentia ninguna pena de la sangría» ⁸.

Mas por abstraído que supongamos al Angélico, por impersonales y objetivas que sean sus obras, yo no lograba resignarme a desistir de mi proyecto. Se me ocurría que acaso las costumbres de aquella época no distaban tanto de las nuestras y suelen hoy profesores y oradores, cambiar alguna frase con los oyentes, al bajar de la cátedra o la tribuna. Y si esto se podía esperar del Aquinate en sus obras didácticas, escritas para grupos más o menos anónimos, con mucha mayor razón había de hallarse en los opúsculos donde responde a las consultas que de todas partes le venían y muy especialmente en los polémicos.

Porque las consultas —algo sabemos los catedráticos de Mo-

7. *Leyenda de santo Tomás de Aquino*, Siglo xiv. Ed. Getino, Madrid, 1924, p. 87.

8. *Ibidem*, pp. 91-93.

ral, por experiencia— son como las visitas importunas, que recibimos con amabilidad externa y con resignación, no con gusto, interior: aunque nos den la oportunidad de estudiar a fondo un problema, nos obligan a dejar a un lado nuestros estudios favoritos, siquiera a introducir un cambio en el programa que con tanta dificultad como detalle habíamos preparado. Sobre todo cuando se nos exige la respuesta inmediata, no es fácil dejemos de dar a entender a nuestro consultante que le satisfacemos por precisión —de amistad, de caridad o de obediencia—, pero que hubiéramos preferido no se acordara de nosotros.

Y ya sabemos qué es la polémica por escrito. Es una lucha en que miden sus plumas los de ánimo esforzado. Pero el valiente se sirve de la ira ⁹, que, enemiga de la afectación, hace que el hombre proceda abiertamente, mostrándose cual es en realidad ¹⁰.

Me di, pues, a examinar las líneas o palabras con que el Santo clausura sus escritos. Juzgue el lector del éxito, positivo o negativo, de mi ensayo: si sea el caso de recordar el conocido verso: «Asiste la fortuna al atrevido» ¹¹, o de aplicarme más bien las severas palabras de Marcela: «Si él, con todo este desengaño, quiso porfiar contra la esperanza y navegar contra el viento. ¿qué mucho que se anegase en la mitad del golfo de su desatino?» ¹².

Tratando de las finales de santo Tomás, descarto, como es claro, de mi estudio las obras y los opúsculos que el Santo no llegó a concluir, tal el *De regno* o *De regimine principum*, dedicado al rey de Chipre, el *Compendium Theologiae*, con que obsequiaba a su muy querido compañero fray Reginaldo, los cinco últimos libros de sus comentarios a la *Política* de Aristóteles y la tercera parte de su *Suma Teológica*. Descarto también los *Quodlibetos* y las *Cuestiones disputadas*, resultado de las discusiones o actos académicos, solemnes u ordinarios, donde huelga toda final en boca del sostenedor o del Maestro ¹³.

9. *Suma teol.*, II-II, 123, 10.

10. *Ib.*, I-II, 48, 3, ad 2m.

11. VIRGILIO, *Eneida*, X, 60.

12. CERVANTES, *Don Quijote*, parte I, cap. 14.

13. El *Quodl.* VI lleva este final: «Et haec ad praesens dicta sufficiant»; pero hay que atribuirlo al coleccionador o al editor, pues se trata de la

Veamos, por consiguiente, los demás escritos. Que distribuyo en escritos que redactó por precisión, impuestos por las circunstancias y por los consultantes, o, si se prefiere, por enemigos y por amigos —opúsculos polémicos y respuestas a las consultas—; y en escritos que compuso el Angélico pausada y libremente, sin presión exterior de ningún género —obras filosóficas, apoloéticas, exegéticas y teológicas—.

I

En el *Contra impugnantes cultum Dei et religionem*, santo Tomás sale a la defensa de su Orden y de la franciscana, a las cuales los profesores del clero secular de la universidad de París, capitaneados por Guillermo de Santo Amor, han declarado guerra sin cuartel y contra las cuales han escrito un libelo titulado *De periculis novissimorum temporum*. Por eso el Aquinate dirige su opúsculo *contra magistros parisienses*. Lo termina con estas líneas: «Qui vero eis (detractoribus) consentiunt, caeci caecos sequentes, simul cum eis in foveam cadent; a qua ut liberemur, haec dicta sufficiant, Domino adiuvante, cui sit honor et gratiarum actio in saecula saeculorum. Amen». Por fuerte que parezca la primera frase, era la única lógica, dado el principio del opúsculo: «Ecce inimici tui sonuerunt, et qui oderunt te extulerunt caput. Super populum tuum malignaverunt consilium et cogitaverunt adversus sanctos tuos. Dixerunt: Venite disperdamus eos de gente et non memoretur nomen Israel ultra».

Los opúsculos *De perfectione vitae spiritualis*, y *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, fueron motivados respectivamente por el de Gerardo de Abbeville y el de su amigo Nicolás de Lisieux. El Aquinate que empezaba el primero diciendo: «Quoniam quidam ignari de perfectionis

última disputa solemne del Aquinate (véase la introducción del P. Mandonnet, a las *Quaestiones Quodlibetales* del Santo, ed. Lethielleux, 1926, p. VI). También las Cuestiones Disputadas *De malo* terminan con la frase: «Et haec quidem circa quaestiones de malo dicta sufficiant», que, muy probablemente, no es de santo Tomás. Lo mismo decimos de la conclusión: «Et haec de spiritualibus creaturis dicta sufficiant», que cierra la Cuestión Disputada *De spiritualibus creaturis*.

statu vana quaedam dicere praesumpserunt», lo cierra en los siguientes términos: «Haec respondenda occurrunt his qui perfectionem religionis denigrare nituntur, contumeliis abstinendo, quia, sicut scriptum est, Prov. 10: Qui profert contumeliam, insipiens est; et 20: Omnes stulti miscentur contumeliis. Si quis igitur contra haec rescribere voluerit, mihi acceptissimum erit. Nullo enim modo melius quam contradictoribus resistendo aperitur veritas et falsitas confutatur, secundum illud Salomonis: Ferrum ferro acuitur, et homo exacuit faciem amici sui. Ipse autem Deus iudicet inter nos et eos, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen». He aquí el exordio del segundo: «Insurgunt iterato in Gallia novi Vigilantii, a consiliorum observantia multipliciter et astute homines retrahentes». Y su final, que equivale a un reto: «Haec igitur sunt quae ad praesens scribenda occurrunt contra erroneam et pestiferam doctrinam avertentium homines a religionis ingressu. Si quis autem his contradicere voluerit, non coram pueris garriat, sed scribat, et scripturam proponat in publico ut ab intelligenti diiudicari possit quid verum sit, et ut quod erroneum est auctoritate veritatis confutetur».

Del mismo belicoso tono es la conclusión del tratadito *De unitate intellectus, contra averroistas parisienses*, es decir, contra Siger de Brabant y otros profesores de la Facultad de Artes de París: «Haec igitur sunt quae ad destructionem praedicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra haec quae escripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram pueris, qui nesciunt de arduis causis iudicare; sed contra hoc scriptum scribat, si audet; et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios, qui veritatis sunt cultores, per quos eius errori resistetur, vel ignorantiae consuletur».

Más pacato se muestra al fin de su *De aeternitate mundi contra murmurantes*, es decir, contra el franciscano Juan Pechham y sus devotos, que seguían criticando la doctrina defendida por el Angélico en una disputa quodlibética: «Aliae etiam rationes sunt a quarum responsione supersedeo ad praesens, tum quia alibi responsum est, tum quia quaedam earum sunt ita debiles quod sua debilitate contrariae parti videntur probabili-

tatem afferre». Pero es que el santo se había cobrado de antemano, tachando de jactanciosos a sus murmuradores: «Si esset aliqua repugnantia, mirum est quomodo Augustinus eam non vidit... Mirum est etiam quomodo nobilissimi philosophorum hanc repugnantiam non viderunt... Ergo illi qui tam subtiliter eam percipiunt soli sunt homines et cum eis oritur sapientia».

II

Las respuestas que conservamos de santo Tomás a las consultas que se le hacían, prueban que todos le consideraban un oráculo y que todos se creían autorizados a exigirle les solucionara cualquier problema. Séame lícito repetir lo que dije hace varios años: «A veces pídenle su parecer los Papas: tal Urbano IV sobre los errores de los griegos; a veces, los grandes de la tierra: así la duquesa de Brabante, sobre la conducta que debe observar con los judíos. Ahora es el Maestro General de la Orden dominicana, que le somete una fórmula de la absolución sacramental, o cuarenta y dos puntos variadísimos, cosmológicos y escatológicos, o ciento ocho proposiciones sacadas por un anónimo del Comentario de Pedro de Tarantasia (Inocencio V) a las Sentencias; luego es el Abad de Montecasino, que le propone una duda de sus monjes sobre un texto de san Gregorio; o bien el chantre de Antioquía o el arcediano de Todi, o algunos profesores de la Facultad de Artes, o los lectores dominicos... Ni faltan consultas de personas académicamente más modestas, como la de Jacobo o Jaime de Bourg, que le pregunta sobre las suertes, y la de un soldado o caballero no identificado que quiere ser esclarecido sobre ciertos misterios de la naturaleza, y la de un estudiante de su propia Orden, que quiere le exponga el modo de estudiar con aprovechamiento»¹⁴.

Sea porque los que copiaron las respuestas originales se preocuparon sólo de la doctrina, descuidando las palabras o líneas dirigidas exclusivamente a los destinatarios, sea, y es lo más probable, porque el Angélico mismo las omitiera, algunas de las respuestas que de él tenemos carecen de frases de despedida y

14. En *Signo*, Madrid, 8 marzo, 1947.

hasta de signo de conclusión. Tal los opúsculos *De iudicio astrorum*, que le pidió Fr. Reginaldo, *Epistola ad Bernardum*, el abad de Montecasino, *Declaratio* 108 *dubiorum*, impuesta por el General de los Dominicos, *De secreto*, voto que le encargó el Capítulo General del 1269, *Epistola de modo studendi*, que le suplicó como dije, un estudiante. Otras respuestas tienen sí una final, pero tan impersonal y reducida que no nos dice nada del Autor. Así el opúsculo *De rationibus fidei*, en que soluciona muchas dificultades que le presentó el Chantre de Antioquía, recomendado por su Arzobispo, que era dominico, termina simplemente: «Haec igitur sunt quae ad praesens visa sunt de propositis quaestionibus conscribenda, quae tamen alibi diligentius pertractata sunt». Incluso el *De sortibus, ad dominum Iacobum* concluye escuetamente: «In tantum igitur nunc de sortibus dictum est», a pesar de su hermosura y bondadosa introducción: «Postulavit a me vestra dilectio ut quid de sortibus sentiendum sit vobis scriberem. Non est fas ut preces quas fiducialiter caritas porrigit, apud amici animum repulsam patiantur. Unde petitioni vestrae satisfacere cupiens, intermissis paulisper occupationum mearum studiis, solemnum vacationum tempore, quid mihi de sortibus videatur, scribendum curavi». Ni de otra suerte había clausurado su respuesta, *De operationibus occultis naturae*, al soldado o caballero ultramontano, a quien también dijera: «Postulavit a me vestra dilectio ut quid super his mihi videatur transcriberem»; porque concluye: «Et haec de operationibus et actionibus occultis naturae ad praesens dicta sufficiant».

Pero, afortunadamente, conservamos otras respuestas. Vayan, en primer término, las dirigidas a los Lectores o profesores de la Orden. El brevísimo dictamen *De emptione et venditione*, suplicado por Santiago de Viterbo, termina, con mucha brevedad, con un simple «Valet». La *Declaratio sex quaestionum* que le propuso Gerardo de Besanzón tiene prólogo y despedida más afable: «Recepi litteras vestras quosdam articulos continentes super quibus vobis per me responderi petebatis. Et licet in pluribus essem occupatus, tamen ne vestrae caritatis petitioni deessem, quam cito facultas se obtulit, vobis rescribere curavi... Haec sunt, frater carissime, quae ad praesens mihi occurrunt quaestionibus a vobis propositis respondenda; pro quo mihi, si placet, orationum suffragia impendatis». Hermana mayor de esta res-

puesta es la *Declaratio tringinta sex quaestionum*, que sometió a su examen Basiano de Lodi, fijándole un plazo de cuatro días. He aquí su introducción: «Lectis vestris litteris, in eis inveni articulorum multitudinem numerosam, super quibus a me vobis responderi infra quatrimum vestra caritas postulabat. Et licet essem in aliis plurimum occupatus, ne tamen deessem vestrae dilectionis obsequio, dilatis parumper aliis quibus me intendere oportebat, quaestionibus a vobis propositis proposui per singula respondere». Su final es ésta: «Haec sunt, carissime, quae ad articulos a vobis transmissos respondeo diffusius quam petistis: non enim absolute responderi poterat ad ea quae diversum sensum continere poterant; praesertim cum non scripseritis quid contra huiusmodi articulos obiceretur. Sic enim potuisset et absolutius et certius responderi. Valeat caritas vestra diu, et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis».

El Maestro General de los dominicos, Juan de Vercelli, le pidió su juicio sobre el contenido de un folleto y santo Tomás se lo dio en el opúsculo *De forma absolutionis*, que termina con estas líneas: «Hae sunt igitur rationes quas pro se inducit: quae non solum demonstrationes non sunt, sed vix apparentes rationes iudicari possunt. Voluntas autem Dei fuit ut pro defensione potestatis Petro traditae, in festo Cathedrae Petri hoc opus de vestro mandato compilans laborarem». Le sometió en otra ocasión no menòs de cuarenta y dos cuestiones o preguntas: «Paternitatis vestrae litteras feria IV ante Pascha recepi, dum Missarum solemnia agerentur, multos articulos interclusa schedula continentes, quibus singulis mihi respondendum mandabatis, responsionis forma taxata... Quibus articulis statim sequenti die, secundum formam a vobis traditam, praetermissis aliis occupationibus, secundum quod mihi occurrit, respondere curavi. Fuisset tamen mihi facilius respondere, si vobis scribere placuisset rationes quibus dicti articuli vel asseruntur vel impugnantur. Sic enim potuissem magis ad intentionem dubitantium respondere. Nihilominus tamen...». Y lo es también la conclusión: «Haec sunt, Pater reverende, quae mihi respondenda occurrunt ad praesens articulis a vobis transmissis, quamvis plures eorum sint praeter limites theologiae facultatis».

El arzobispo de Palermo, Leonardo dei Conti, fue más lejos que el citado Maestro General y le pidió algo así como un com-

pendio de teología. El Aquinate creyó que no era el caso de emprender una obra de tanta envergadura; pero, respetuoso y condescendiente, le envió un opúsculo *De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae*, con este prólogo: «Postulat a me vestra dilectio ut de articulis fidei et Ecclesiae sacramentis aliqua vobis compendiose pro memoriali transcriberem, cum dubitationibus quae circa haec moveri possunt. Verum cum omne theologicum studium versetur circa dubitationes contingentes articulos fidei et Ecclesiae sacramenta, si ad plenum vestrae petitioni satisfacere vellem, oporteret totius theologiae comprehendere summatim difficultates; quod, quantum sit operosum, advertit vestra prudentia. Unde ad praesens vobis sufficiat si articulos fidei et Ecclesiae sacramenta breviter vobis distinguam, et qui errores sunt circa quemlibet eorum vitandi». La final puede ser hasta graciosísima: «Horum autem virtute sacramentorum homo perducitur ad futuram gloriam, quae consistit in septem dotibus, tribus animae et quatuor corporis. Prima dos animae... Secunda... Tertia... Prima dos corporis est impassibilitas... Secunda est claritas... Tertia est agilitas... Quarta est subtilitas, per quam poterunt quaecumque voluerint penetrare, secundum illud I Cor. 15: Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale. Ad quam nos perducatur qui vivit et regnat per omnia saecula saeculorum. Amen». Este *ad quam* puede, si, referirse *ad futuram gloriam*; mas quedando estas palabras tan atrás, no es improbable que se enlacen con la sutileza, en cuyo caso, dada la corpulencia del Angélico (y acaso la del destinatario del opúsculo), la terminación, aún en su misma ambigüedad, fuera de valor inapreciable.

El *De regimine iudaeorum* se escribió para la Duquesa de Brabante, hija del rey san Luis y amiga, como su padre, de la Orden dominicana. He aquí su primer párrafo: «Excellentiae vestrae recepi litteras, ex quibus et piam sollicitudinem circa regimen subditorum vestrorum, et devotam dilectionem quam habetis ad Fratres nostri Ordinis plenarie intellexi, Deo gratias agens qui vestro cordi tantarum virtutum semina inspiravit. Quod tamen in eisdem a me requirebatis litteris, ut vobis super quibusdam articulis responderem, utique mihi difficile fuit: tum propter occupationes meas, quas requirit officium lectionis; tum quia mihi placeret ut super his requireretur aliorum consilium magis in istis rebus peritorum. Verum, quia indecens reputavi

ut vestrae sollicitudini negligens coadiutor inveniar, aut dilectioni ingratus existam, super propositis articulis vobis ad praesens respondere curavi absque praeiudicio sententiae melioris». Y el último: «Haec sunt, illustris et religiosa dominica, quae vestris quaestionibus ad praesens respondenda occurrunt; in quibus vobis non meam sententiam ingero, quin magis suadeam peritiorum sententiam magis esse tenendam. Valeat Dominatio vestra per tempora longiora».

Le encargó, finalmente, el Papa Urbano IV, que le diera su juicio sobre un *Libellus de fide Sanctae Trinitatis* y el Angélico le responde en su *Contra errores Graecorum*, que empieze así: «Libellum ab Excellentia vestra mihi exhibitum, sanctissime pater Urbane papa, diligenter perlegi», y acaba en esta forma: «Sunt autem fortassis et alia in praedicto libello quae vel dubia esse possunt et expositione indigent; sed quae ad fidei assertio-nem utilia esse possent, ad ea quae praemissa sunt, ut credo, omnia possunt reduci».

III

Pasando a los escritos que redactó santo Tomás, sin que le presionaran enemigos o amigos, no hay por qué esperar que se enfrente con nadie, ni que se queje de su falta de tiempo, ni que pida se recompense con oraciones su trabajo. Los más de estos escritos no van destinados a una persona o grupo; irán, pues, sin saludo y sin despedida.

Y empezando, como indiqué, por los filosóficos, hallamos que el *De principiis naturae*, *ad fratrem Sylvestrum*, los *De mixtione elementorum*, y *De motu cordis*, dedicados al Maestro Felipe, contemporáneo y condiscipulo del Angélico, y el *De fallaciis*, dirigido, como ya dije, a algunos profesores de la Facultad de Artes, entran de buenas a primeras en materia y sólo los dos últimos logran una frase final: «Et haec de motu cordis dicta sufficiant»; «Et haec de fallaciis dicta sufficiant». No es, por lo tanto, de extrañar, que ni esto encontremos en el *De propositionibus modalibus*, que no lleva dedicatoria. En cambio, el *De ente et essentia*, *ad fratres socios*, termina así: «...excepto primo principio, quod est infinitae simplicitatis... In quo sit finis et consummatio huius sermonis».

La exposición del *De hebdomadibus*, de Boecio tiene esta final: «Et in hoc terminatur expositio huius libri. Benedictus Deus per omnia. Amen». Y la del *De causis* de Proclo concluye en esta forma: «Et sic terminatur liber De causis. Et sint gratiae Deo omnipotenti, qui est prima omnium causa».

Los comentarios a Aristóteles concluyen unas veces con frase que se diría estereotipada: el *De anima*: «Est haec dicta de anima ad praesens sufficiant»; el de los dos primeros libros de la Política: «Et sic terminatur primum liber. Et sic terminatur secundus liber politicorum»; el de la Ética: «Quod quidem est continuatio ad librum Politicae, et terminatio summae totius libri Ethicorum». Otras veces el Aquinate acepta la invitación con que el texto le brinda para desahogar con naturalidad y sobriedad su ánimo profundamente religioso. Así acaba el de los Físicos: «Et sic terminat Philosophus considerationem communem de rebus naturalibus in primo principio totius naturae, qui est super omnia Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen». Y el de los Metafísicos: «Et hoc est quod (Philosophus) concludit, quod unus est princeps... et primum bonum, quod supra dixit Deum, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen».

IV

De la producción apologética del Angélico no nos queda ya por hojear más que la *Summa contra Gentiles*. El último capítulo del primer libro trata de la singular bienaventuranza que Dios disfruta y se cierra con esta frase: «Ipsi igitur, qui singulariter beatus est, honor sit et gloria in saecula saeculorum. Amén». El último capítulo del libro segundo ventila la cuestión de si las substancias separadas conocen, con conocimiento natural, todas las cosas simultáneamente y lleva esta final: «Suum (Dei) intelligere est totum simul perfectum, permanens per omnia saecula saeculorum. Amén». El postrer capítulo del tercer libro habla de la predestinación, reprobación y elección divinas y termina con las palabras de S. Pablo: «Quis enim, ut Apostolus dicit, prior dedit illi et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia; ipsi gloria in saecula. Amen». Se cierra el libro cuarto y último con una exposición de lo mejorado que quedará este mundo corpóreo después del Juicio final; y

al versículo de Isaías: «Gaudebitis et exultabitis usque in semipiternum», Sto. Tomás añade no más que una palabra: «Amen».

V

De los Comentarios de Sto. Tomás a la Escritura debemos muy gran parte a las reportaciones de los discípulos, en especial de Fray Reginaldo; omitiremos, pues, aquellos escritos exegéticos que dependen, siquiera en sus finales, de estos intermediarios.

Omitiremos también, como en los apartados que preceden, otros varios, por no llevar final de ningún género.

Quedan, pues, los comentarios a Job y a Isaías y la *Catena Aurea*. Termina así el primero: «...quibus perductus est (Iob) ad futuram gloriam, quae durat per omnia saecula saeculorum. Amen». Y el segundo: «A quibus poenis nos liberet qui incipere et consummare dedit, Iesus Christus Dominus noster: cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen».

Las finales de la *Catena Aurea* pueden ser, más que originales del Angélico, debidas al último de los Padres o Doctores mencionados; en todo caso a él se debe la selección del anillo con que ha querido cerrar la larga serie de los expositores. El evangelio de S. Mateo concluye con estas palabras: «Cuius gloriae participes nos faciat ipse Christus rex gloriae, qui est Deus benedictus in saecula. Amen». El de S. Marcos, con estas otras: «Fiat autem, o Christe, ut nostri sermones quos de virtute dicimus, per opera confirmentur et actus; ut tandem simus perfecti, te cooperante, in omnibus verbis et operibus: quia te decet et sermonum et operum gloria. Amen». El de S. Lucas lleva por conclusión: «Quos nos imitantes, in sacra vita semper degamus, laudantes et benedicentes Deum, cui est gloria et benedictio et virtus in saecula. Amén». Y el cuarto, de S. Juan: «Quia ipse (Iesus) est super omnia Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen».

VI

Quedan por reseñar tres obras teológicas: el comentario a las Sentencias, la exposición del *De divinis nominibus* y la Suma de Teología.

Los libros del Comentario concluyen con las siguientes líneas. El primero: «Cuius cognitionis nos partícipes faciat ipsum Verbum Dei Filius, qui hanc cognitionem in nobis per fidem initiavit; cui est honor et gloria per infinita saecula saeculorum. Amen». El segundo: «...hoc illo disponente qui est Sacerdos et Rex in aeternum, secundum ordinem Melchisedec, Rex regum et Dominus dominantium; cuius potestas non auferetur, et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum. Amen». El tercero: «...quibus ad vitam pervenitur; in qua cum Christo vivamus per omnia saecula saeculorum. Amen». Y el cuarto: «...in Deo, qui est principium a quo omnia et finis ad quem omnia ordinantur; cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen».

La exposición del libro del pseudo-Dionisio lleva final más larga; Sto. Tomás se nos revela, al par que profundamente religioso, penetrado de una humildad grandísima: «Et nos post expositionem dictorum beati Dionysii, longe ab eius intellectu deficientes, corrigi de non recte dictis postulamus. Si qua autem bene dicta sunt, referendae sunt gratiae bonorum omnium largitori, qui est trinus et unus Deus, vivens et regnans per omnia saecula saeculorum. Amen».

La primera parte de la Suma de Teología termina con tanta brevedad como sencillez: «Talis enim partus decebat eum qui est super omnia benedictus Deus in saecula saeculorum. Amen». Puede desconcertar el modo en que concluye la primera sección de la segunda parte: «Et haec de moralibus in communi dicta sufficiant», si se olvida que esta sección primera no forma con la segunda más que un libro, o que Sto. Tomás dividió la Suma en tres partes o libros, de los cuales la Prima-Secundae y la Secunda-Secundae integran uno solo ¹⁵. La final de este libro segundo hay que buscarla en la II-II, q. 189, a. 10, ad 3m.

15. Santo Tomás dividió la *Suma* en tres partes, a que da a veces el nombre de libros (v. gr., III, 1, 4; 2, 1, 2m). Que la Prima-Secundae

Aquí efectivamente el Angélico nos colma la medida.

Preguntándose en este artículo si es, o no, de aplaudir quien abraza el estado religioso sin mucho deliberar y aconsejarse, y adelantando que el consejo y la deliberación no precisan en los casos y cosas que no admiten duda, concluye que no cabe dudar del auxilio divino, en cuya virtud se nos hace posible y hasta fácil la observancia de los votos y de la regla o las constituciones.

Pero se le ha puesto una objeción: Según el evangelio, quien quiera edificar una torre debe primero hacer sus cálculos para ver si cuenta con el dinero necesario para concluirla, y se encuentran muchos que no disponen de fuerzas suficientes para vivir en religión; incluso en el Antiguo Testamento se recuerda el caso de David, incapaz de moverse vestido con la armadura de Saúl.

La respuesta del Santo ha llamado, muy justamente, la atención ¹⁶. Vale la pena de transcribirla casi íntegra: «Per aedificationem turris significatur perfectio Christianae vitae. Abrenuntiatio autem propriorum est sumptus ad aedificandam turrim. Nullus autem dubitat vel deliberat an velit habere sumptus, vel an possit turrim aedificare si sumptus habeat... Similiter sub deliberatione cadere non oportet utrum aliquis debeat abrenunciare omnibus quae possidet: vel si, hoc faciendo, ad perfectionem pervenire possit... Timor autem eorum qui trepidant an per religionis ingressum possint ad perfectionem pervenire, est irrationalis; et multorum exemplo convincitur. Unde Augustinus dicit,

y la Secunda-Secundae constituían para él una misma parte, lo prueba el hecho de remitir a una y a otra con idéntica fórmula *ut in secunda parte dictum est*, se trate de aquella (v. gr., III, 65, 1; 80, 5), o más bien de ésta (v. gr., III, 7, 4 obj. 2; 80, 8, ad 4m).

16. «Cette effusion est d'autant plus émouvante qu'elle est plus inattendue de la part de St. Thomas, d'ordinaire si attentif à ne pas mêler sa personnalité à l'exposé de la Doctrine sacrée. Sans se départir de sa discrétion souveraine, faite tout ensemble d'humilité et de dignité, il livre son âme, dans ce traité de l'Etat religieux, où la pensée de son Ordre bien-aimé ne le quitte pas un instant, comme il ne le fait nulle part ailleurs. C'est merveille de constater que la forme précise qu'il donne à cette prière, sur laquelle se clôt la Seconde Partie de la Somme, annonce et amorce la Troisième, où il traitera de Jésus-Christ en tant qu'il est la Voie de notre retour à Dieu» (LEMONNYER, *La vie humaine*, en la *Somme Théol.*, traducción francesa, ed. de la *Revue des Jeunes*, p. 532).

VIII Confess.: *Aperiebatur ab ea parte qua intenderam faciem, et quo transire trepidabam. casta dignitas continentiae, honeste blandiens ut venirem neque dubitarem, et extendens ad me suscipiendum et amplectendum pias manus plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri et puellae; ibi iuventus multa et omnis aetas, et graves viduae et virgines anus. Irridebat me irrisione exhortatoria, quasi diceret: Tu non poteris quod isti et istae? An isti et istae in semetipsis possunt, et non in Domino Deo suo? Quid in te stas: et non stas? Proice te in eum. Noli metuere: non se subtrahet, ut cadas. Proice te securus, et excipiet et sanabit te. Exemplum autem illud quod inducitur de David, non facit ad propositum. Quia arma Saulis, sicut Glossa dicit, sunt legis sacramenta, tanquam onerantia. Religio autem est suave iugum Christi... Quod quidem suave iugum super tollentibus refectionem divinae fruitionis repromittit, et sempiternam requiem animarum. Ad quam nos perducatur ipse qui promisit, Iesus Christus, Dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen».*

Sto. Tomás ha hablado con entusiasmo en otra parte ¹⁷ de una paternidad espiritual, la de cuantos tomaron por oficio el darse totalmente a la contemplación y transmitir a otros los bienes del alma, superiores, es claro, a los del cuerpo. Esta paternidad espiritual nunca la sintió tan hondamente como al redactar las hermosas palabras con que cierra su segunda parte de la Suma de Teología. Había emprendido su magna obra en favor de los jóvenes estudiantes, cuyo aprovechamiento obstaculizaban los textos corrientes o usuales, pródigos en cuestiones, artículos y objeciones inútiles, faltos de orden lógico y sobrecargados con repeticiones de una misma materia o argumento ¹⁸. Y concluye esta segunda parte, como si presintiese que no dará cima a la tercera, comunicando a esos jóvenes estudiantes, para los cuales ha compendiado su ciencia portentosa, los frutos ya maduros de su larga experiencia: no teman entrar en religión, pues son tantos los que han perseverado; tomen el yugo del

17. «Homines qui hoc officium assumpserunt ut contemplationi vacent, et bonum spirituale quasi quadam spirituali propagatione in alios transmitant...» (*Suma teol.*, II-II, 142, 1, ad 2m).

18. *Suma teol.*, prólogo.

Señor que es yugo soportable pues le está garantizada aquí la asistencia divina y en el cielo un descanso eterno.

Paternal con los jóvenes, el Angélico fue bondadosísimo con todos. Pruébanlo las consultas que se le hacían, inspiradas en esa confianza; y pruébanlo sobre todo sus respuestas a esas consultas, donde le hemos visto dar de mano a sus ocupaciones preferidas y ponerse inmediatamente al servicio del consultante, aunque pudo eximirse por su mucho trabajo, por lo extrañas que algunas eran a su especialidad, por la falta o escasez de datos, indispensables para una solución expedita del caso o del problema.

Paralela a la bondad corre su cortesía. No le pidamos, por lo común, largos saludos o prolijos adioses: ni por carácter es amigo de muchos cumplimientos, ni por sus ocupaciones puede permitirse el lujo de alargar sus cartas con frases cariñosas. Cuando escribe a sus hermanos de hábito, bastará un *Valete* o un encomendarse a sus plegarias. Cuando se dirige a su superior mayor, el Mtro. Gral. de la Orden, le muestra grande respeto y obediencia sin límites, aunque mezclada con la santa libertad de los hijos de Dios. Y cuando responde a la Duquesa de Brabante, lo hace con la más exquisita gentileza; si al despedirse del Lector o Profesor veneciado le había dicho: *Valeat caritas vestra diu*, al despedirse de la ilustre y religiosa Dama, redondea la frase y dice: *Valeat Dominatio vestra per tempora longiora*. Donde, sin pecar de ceremonioso, se nos revela el Aquinate un caballero. Caballero había sido su padre y caballeros eran o habían sido cinco de sus hermanos.

Uno y otros fueron también guerreros y algo de este espíritu belicoso llevaba el Angélico en su sangre, aunque por su temperamento se inclinaba más hacia la paz, que es fruto del amor, y huía la contumelia y la camorra, que descenden de la ira por línea recta ¹⁹. Este mismo contraste nos explica que santo Tomás no atacara nunca, pero se defendiera valientemente. Así se defendió siendo novicio contra los soldados de Barbarroja cuando, cerca de Aquapendente, trataron de despojarle del hábito religioso que acaba de recibir. Y así se defenderá ya de Maestro patrocinando las Ordenes mendicantes contra Guillermo de

19. *Suma teol.*, I-II, 48, 2, 1m; véase II-II, 29, 3 y 158, 7.

Santo Amor, Gerardo de Abbeville y Nicolás de Lisieux, o el auténtico aristotelismo contra Siger de Brabant, o la posibilidad de un mundo eterno contra Juan Peckham y sus adictos. No fue santo Tomás de los que hieren y se escapan, de los que tiran la piedra y esconden la mano; hizo siempre rostro al adversario y sustentó intrépido y enérgico los fueros de la justicia y la verdad. Las finales de sus opúsculos polémicos son con frecuencia un reto.

Pero un reto limpio de jactancia: hable, quien contradiga, en público para que juzguen los entendidos; escriba, si se atreve, y no faltará quien le responda, porque los prosélitos de la verdad forman legión, aunque vaya yo en la retaguardia. Tal es la humildad con que habla el Santo dirigiéndose a sus antagonistas. Cuando se dirige a sus amigos, los que le consultan, bien les suplica la caridad de encomendarle a Dios, o bien insiste en que no tengan por autorizado su dictamen, más se atengan a lo que otros, más entendidos, resolvieren.

Y prueba de cuán humildemente sentía de sí es aquella final del comentario al *De divinis nominibus*, donde, lejos de querer medirse con el autor, confiésase pigmeo al lado de un gigante y pide se le corrijan sus desaciertos. Lo es, por último, su práctica constante de no ponerse a estudiar o escribir sin haber orado anteriormente ²⁰. Iniciados sus trabajos con la oración, no son de extrañar las jaculatorias con que termina muchos de sus escritos.

Muchos, no todos. Porque otra de las características del Angélico fue su mucha sensatez o equilibrio mental. Lo mostró manteniéndose siempre dentro del argumento que trataba, sin acordarse de sí mismo e incluso sin mezclar lo divino con lo humano, que es, como diría Cervantes, un género de mezcla de quien no se ha de vestir ningún cristiano entendimiento ²¹. Por eso hasta aquellas jaculatorias, frecuentes al final de sus escritos exegéticos y teológicos, no cierran sus comentarios de filosofía, fuera de alguna que otra vez, cuando el texto que explica las sugiere. Por lo común, sus obras acaban sencillamente con un punto. En ocasiones con un «sic terminatur liber...», o

20. *Breviarium O. P.*, 7 martii.

21. *Don Quijote*, prólogo a la primera parte.

con un «haec dicta ad praesens sufficient». Estas dos cláusulas, cuando se encuentran en los escritos redactados por el Santo sin presión de nadie no equivalen al «finis coronat opus», expresivo de la satisfacción que nos embarga cuando llegamos al término del viaje; significan más bien la prisa que sentimos por empezar la segunda etapa apenas hemos cubierto la primera. No se concibe en otra forma la inmensa producción literaria del Angélico.

Más en sus respuestas a las consultas con que le importunaban, las palabras «haec dicta sufficient», o semejantes, tienen un significado más hondo. Santo Tomás ha tomado tan a pecho su profesorado, que le duele se le quite el tiempo que su oficio, en su sentir, reclama. Esta contrariedad, de que a veces hace mención expresa, la señala más frecuentemente con aquella o parecida frase. Con lo cual nos enseña que es preferible, en su opinión, cumplir con meticulosa exactitud el oficio propio a meternos, con menoscabo de éste, en el ajeno; que es preferible hacer bien una cosa a hacer muchas a medias. Decir «con lo dicho basta por ahora» es como acompañar una visita hasta la puerta, para tener la seguridad de que la puerta queda infranqueable.

Cabe sondar más el ánimo del Santo al dictar o escribir ese «con esto basta». Quien responde a las consultas hace obra de misericordia, ya porque enseña al que no sabe, ya porque da un buen consejo a quien lo ha menester. Pero las obras de misericordia, las corporales y las espirituales, pertenecen a la vida activa, que es inferior a la contemplativa. Santo Tomás eligió, como María, la mejor parte. De aquí su pena en tener que dejar sus estudios y su prisa por volver a ellos. ¿Se objetará que dejar a Dios por el prójimo es acto de caridad perfecta? Ya había contestado el Aquinate que esta perfección de la caridad no se encuentra en muchos de los que se dedican al servicio del prójimo, pues se dan a la vida activa porque la contemplativa les disgusta ²². La mejor prueba de que gusta la contemplación es la prisa con que uno se desembaraza de la acción.

22. «Intendere saluti proximorum cum aliquo detrimento contemplationis propter amorem Dei et proximi, ad maiorem perfectionem caritatis videtur pertinere, quam si aliquis in tantum dulcedini contemplationis inhaereret,

Al grado de caridad terrena responde el de la gloria celestial. En la visión de santa Matilde, santo Tomás y san Alberto avanzaban hacia el trono de Dios como dos príncipes nobilísimos, llevando grabadas en su religiosa vestidura, como con letras de oro, las palabras que habían escrito ²³. Muchas palabras son para que cupieran en la reducida superficie del hábito monacal. Salvo, pues, mejor parecer, creo que las palabras a que la Santa se refiere eran, por lo que toca a santo Tomás, las finales que he señalado. Estas, de por sí solas, reflejan su persona y su obra, sus heroicas virtudes y sus méritos relevantes.

P. LUMBRERAS, O. P.

quod nullo modo eam deserere vellet, etiam propter salutem aliorum... Quae tamen perfectio caritatis in plerisque proximorum utilitati vacantibus non invenitur, quos magis contemplativae vitae taeium ad exteriora deducit, quam in desiderio habeatur, ut sic in eis ad perfectionem dilectionis pertineat, quod eam tamquam bonum dilectum ad tempus postponant» (op. *De perfectione vitae spiritualis*, cap. 23).

23. *Brev. O. P.*, 15 novembris.

Boletín de Derecho Canónico

I.—DOCUMENTO PONTIFICIO

Motu proprio "Rubricarum instructum" de Su Santidad aprobando el nuevo Código de las rúbricas del Breviario y Misal Romano. — Las reformas que acerca del particular se habían comenzado en los últimos años de Pío XII fueron llevados a feliz término en tiempo de su Sucesor, Juan XXIII, el cual las confirmó por el presente documento, que lleva la fecha de 25 de julio de 1950 ¹, en cuya virtud, a partir del 1 de enero del año 1961, entre otras cosas:

1) Están obligados a observar el mencionado Código redactado por la S. Congr. de Ritos todos los que siguen el rito romano. Quienes tienen otro rito latino deberán acomodarse lo más pronto posible al nuevo Código de rúbricas y al calendario en todas aquellas cosas que no sean estrictamente propias de su Rito.

2) Desde la mencionada fecha quedan sin vigor las *Rúbricas Generales* del Breviario y Misal Romano, y las *Adiciones y Variaciones* en las mismas introducidas por la Bula *Divino afflatu* de Pío X. Igualmente cesa de obligar el Decreto general de la S. Congregación de Ritos, del 23 de marzo de 1955, *De rubricis ad simpliciore formam redigendis*, del cual fueron utilizados varios elementos para la redacción del nuevo Código. Se abrogan, por último, los decretos y respuestas a las dudas que dio esa

1. AAS 52 (1960) 593-595.

misma Congregación en lo que no estén acordes con las nuevas rúbricas:

3) Asimismo se revocan los estatutos, privilegios, indultos y costumbres de cualquier género, incluso las centenarias e inmemoriales, en cuanto se opongan a las presentes rúbricas, sin exceptuar aquellos que sean dignos de especialísima y particular mención ².

* * *

Ofrecemos aquí un resumen de las principales disposiciones contenidas en el nuevo Código de rúbricas publicado por la S. Congregación de Ritos el 26 de julio de 1960, que apareció en *Acta Apost. Sedis* a continuación del antedicho *Motu proprio* ³.

Día litúrgico en general. Es el día natural santificado por los actos litúrgicos, especialmente por el Sacrificio eucarístico y el Oficio divino; transcurre de medianoche a medianoche. Pero la celebración del día litúrgico abarca de suyo desde los Maitines hasta las Completas; aun cuando el Oficio de algunas festividades más solemnes empieza el día anterior con las primeras Vísperas.

2. Cuando apareció en *Acta Apost. Sedis* el nuevo Código de las rúbricas, ya estaba publicado en España el texto de la Bula de Cruzada para el presente año, figurando, como en los anteriores, el privilegio de poder anticipar el rezo de los Maitines y Laudes a la víspera, inmediatamente después del mediodía.

Ante las cláusulas del *Motu proprio*, revocando cualesquiera disposiciones contrarias al mismo, el Emmo. Sr. Cardenal Arzobispo de Toledo juzgó oportuno elevar una consulta a Roma acerca del mencionado privilegio, según advierte en la nota que publicó en el Boletín del Arzobispado con fecha 25 de mayo del año en curso, del tenor siguiente:

«Habiendo consultado a la Sagrada Congregación de Ritos si después de la publicación del nuevo Código de Sagradas Rúbricas queda o no vigente en España el privilegio de la Bula de Cruzada de que todos los eclesiásticos, ya sean seculares, ya regulares, puedan rezar Maitines y Laudes del día siguiente, rezadas vísperas y completas, inmediatamente después del mediodía, el Emmo. Sr. Cardenal Prefecto de la Sagrada Congregación de Ritos nos ha contestado que, hasta que la Santa Sede de una manera definitiva resuelva la cuestión, queda por ahora vigente dicho privilegio».

3. AAS 52 (1960) 596-740.

Existen, finalmente, celebraciones litúrgicas no plenas, o sea, con sola *conmemoración* en el Oficio y la Misa del día litúrgico corriente.

Según los diversos días se celebra de dominica, o de feria, o de vigiliias, o de fiesta, o de octava.

Los días litúrgicos se clasifican en días de primera, de segunda, de tercera o de cuarta clase.

Primero y último domingo de mes son, respectivamente, el que cae dentro de los siete primeros días del mismo, y el inmediato al primer día del mes siguiente.

El Oficio de feria comienza en los Maitines y de suyo termina con las Completas; mientras que el de sábado, excepción hecha del Sábado Santo, acaba después de Nona.

Bajo el nombre de vigilia se entiende el día litúrgico que precede a una fiesta, y tiene por objeto prepararnos para la misma.

Pero la vigilia de Pascua, como no es día litúrgico, se celebra durante la noche (del sábado) conforme al modo que le es propio.

Las vigiliias son de primera, de segunda o de tercera clase.

El Oficio de la vigilia comienza con los Maitines y termina al empezar el Oficio de la fiesta subsiguiente.

Fiestas. Bajo este nombre se entiende el día litúrgico en el cual se celebra de un modo especial el culto público de la Iglesia para conmemorar los misterios del Señor, o para venerar a la Sma. Virgen, a los Angeles, Santos o Beatos.

Las fiestas pueden ser de primera, de segunda o de tercera clase. Son universales o particulares. Propias de una nación y región o provincia, bien eclesiástica, bien civil, de una diócesis, de una ciudad o pueblo, de una iglesia u oratorio público o semipúblico que haga las veces de iglesia, de una Orden o Congregación religiosa.

Diversos modos de cómo se puede recitar el Oficio divino:
En el coro, en común, por uno solo.

Se reza *en el coro*, cuando lo hace una comunidad obligada al coro por la legislación eclesiástica (cabildos, ciertos institutos re-

ligiosos); *en común*, si lo hace una comunidad que no está obligada al coro (varias congregaciones religiosas, clérigos durante los ejercicios espirituales).

A continuación señala el Código de rúbricas varias normas a las cuales deben amoldarse todos los que rezan el Oficio divino, ya lo hagan *en coro*, ya *en común* (aun cuando sólo tomen parte dos o tres personas), ya *uno solo*, a menos que otra cosa se advierta expresamente.

Las Horas canónicas del Oficio divino, por su disposición, están ordenadas a santificar las diversas horas del día natural. Conviene, pues, bien para santificar el día, bien para obtener mayor provecho espiritual, rezarlas en el tiempo más próximo a cada una de tales Horas canónicas. Sin embargo, para cumplir la obligación del Oficio divino, basta rezarlo durante el día natural.

Los *Maitines*, con causa justa, se pueden anticipar a la tarde del día anterior, pero no se comenzarán antes de las catorce horas.

Las *Laudes*, por ser oración de la mañana, *en coro* y *en común* se rezan a primeras horas del día; y esto *conviene* que se observe también en la recitación *a solas* (en particular) ⁴.

Las *Vísperas*, incluso en tiempo de Cuaresma y de Pasión, *en coro* y *en común* se recitarán después de mediodía; lo cual es de aconsejar que se haga también en la recitación *a solas*.

Las *Completas* muy oportunamente se rezarán por cuantos están obligados al Oficio divino, sobre todo por las familias religiosas, al final del día como última plegaria, aun cuando, por

4. No faltaron quiénes, haciendo demasiado hincapié en el vocablo «conviene» (que hemos subrayado), pretendieron inferir que en la recitación en particular pueden anticiparse las Laudes a la tarde anterior. Creemos que, mientras la Santa Sede no autorice lo contrario, nadie cumple su obligación si reza las Laudes el día anterior. Lo único permitido en la recitación *a solas* es que se puedan rezar éstas a hora más avanzada que la prescrita para el rezo coral o *en común*; pero acerca de la *anticipación* no vemos que en el texto del decreto haya base, para aplicar distinta norma al rezo en particular, que al coral, o en común.

justa causa, se hubieran anticipado los Maitines del día siguiente.

En ese caso, el *Pater noster*, que debería decirse después del verso *Adiutorium nostrum*, se omite y en su lugar, *en coro* y *en común*, se hará examen de conciencia durante un espacio razonable; a continuación se reza el *Confiteor* y lo demás, según costumbre. Convenientemente se practicará eso mismo en la recitación *a solas*.

Calendario. El oficio divino se debe rezar conforme al calendario propio o, si no lo hay, ateniéndose al calendario de la Iglesia universal, como se indica en los números siguientes.

Los beneficiados han de seguir el calendario de su iglesia.

Los clérigos diocesanos deben seguir el calendario de la iglesia u oratorio a que se hallen adscritos en forma estable. Si carecen de semejante adscripción, o residen largo tiempo fuera de la propia diócesis, seguirán el calendario de ésta, añadiendo las fiestas del lugar donde están domiciliados, o el calendario del lugar donde moran.

Los religiosos de ambos sexos *obligados al coro* se atenderán al calendario de su casa; y, cuando asisten al coro en otra casa de su Orden, se amoldarán al calendario de aquella casa.

Los religiosos que tienen calendario propio, mas *no están obligados al coro*, deben seguir el calendario de su casa; y, cuando se encuentran en otra casa de su Congregación o Instituto, si rezan el Oficio en común, se ajustarán al calendario de ésta.

Los religiosos que no tienen calendario propio observarán el calendario de su iglesia añadiendo las fiestas propias y las concedidas por indulto.

En los seminarios y colegios clericales diocesanos confiados a los religiosos, para el rezo del Oficio en común, ya se trate de los clérigos ya de los religiosos cuando recen con aquéllos, se utilizará el calendario del lugar, añadiendo las fiestas del seminario o colegio, con facultad asimismo para incluir las fiestas del Titular y del santo Fundador de tales religiosos.

Sin embargo, todo clérigo diocesano, o los religiosos de uno y otro sexo, obligados por cualquier título al rezo del Oficio divino, que alternan en el mismo *en el coro* o *en común*, según calendario o rito distinto del suyo, cumplen con su obligación respecto de la parte del Oficio rezado de esa forma.

II.—SAGRADA CONGREGACION DEL SANTO OFICIO

Decreto sobre la comunión vespertina fuera de la Misa. — El can. 867, § 4, dispone que no se distribuya la sagrada comunión fuera de las horas en que se puede celebrar el sacrificio de la Misa, *a no ser que una causa razonable aconseje otra cosa.*

Por la Const. *Christus Dominus*, del 6 de enero de 1953, mitigando la disciplina sobre el ayuno eucarístico, se concedió a los Ordinarios locales facultad para permitir, ciertos días, la celebración de la Misa por la tarde; y en la *Instrucción* del Santo Oficio aneja a dicha Constitución, se declaró que los fieles gozan de libertad para acercarse a comulgar *dentro de aquella Misa o inmediatamente antes y después de ella*, cumpliendo acerca del ayuno eucarístico las normas establecidas en la referida Constitución.

Posteriormente, en el *Aviso* del 22 de marzo de 1955 se confirmó que tal concesión había sido hecha con vistas *al bien común de los fieles*, y, por ende, que debía quedar encerrada dentro de los límites del mismo.

Más tarde, en el *Motu proprio Sacram Communionem*, del 19 de marzo de 1957, se autoriza a los Ordinarios de lugar para que puedan conceder la celebración de Misas vespertinas, aún *diariamente, cuando lo reclame el bien espiritual de una parte notable de fieles.*

Confrontando esos documentos con el texto del canon arriba citado, surgió la duda sobre si aún continúa en pleno vigor la última cláusula del § 4, de forma que hayamos de dar por suficiente cualquier causa razonable para pedir y administrar la sagrada eucaristía por la tarde incluso con independencia de la celebración de la Misa.

A esa duda el mencionado Dicasterio juzgó deber contestar que, si bien no está formalmente obrogada dicha cláusula, en adelante serán más raros los casos de su aplicación, toda vez que, mitigada la ley del ayuno eucarístico, más difícilmente se dará dicha causa razonable. Sin embargo, como tampoco se la puede excluir en absoluto, y no siempre ni en todas partes serán posibles las Misas vespertinas, quedan autorizados los Ordinarios locales para permitir que lo establecido en los antedichos documentos de la Santa Sede sobre la distribución de la euca-

ristía en las Misas vespertinas, donde éstas no se celebren, se aplique igualmente a ciertas funciones sagradas que señalen los mismos Ordinarios y que se celebrarán por la tarde en las iglesias parroquiales o no parroquiales, o en los oratorios de los hospitales, de las cárceles o de los colegios.

Gracias a esta concesión, a la vez que se provee más ampliamente al bien común, se evita que las frecuentes peticiones de los fieles impidan a los pastores de almas atender a las exigencias del moderno apostolado.

En la audiencia concedida al Cardenal Secretario del Santo Oficio, a 18 de marzo de 1960, el Papa Juan XXIII confirmó y mandó publicar el acuerdo adoptado por los Emmos. Cardenales en sesión plenaria celebrada dos días antes.

Dado en Roma, el 21 de marzo de 1960 ⁵.

La facultad que por su Motu proprio *Sacram Communionem* otorgara Pío XII a los Ordinarios de lugar en cuya virtud pueden permitir la celebración de la Misa por la tarde dio pie a dos opiniones contrarias, defendiendo algunos que se podía distribuir la sagrada comunión a cualquier hora del día. Otros, en cambio, sostenían que semejante facultad implicaba una supresión de lo establecido en la última cláusula del § 4 del can. 867 arriba transcrita.

El Decreto del Santo Oficio, a que nos venimos refiriendo, declara la inadmisibilidad de ambas opiniones, pero añade que, si bien continúa en vigor dicha cláusula, de hecho su aplicación queda bastante restringida al facilitarse la celebración de Misas vespertinas y, donde éstas no se celebren, permitiendo la comunión en las funciones sagradas en la forma que insinúa este Decreto; por lo cual, a medida que eso se vaya extendiendo irán reduciéndose los casos en que exista causa razonable para comulgar fuera de unas u otras; máxime si nos fijamos en que, para señalar tales funciones no se limita la facultad de los Ordinarios a los casos en que lo *reclame el bien espiritual de una parte notable de fieles*, como se les prescribe para las Misas vespertinas.

Tocante a la indole de las funciones en que puede distribuirse la eucaristía, el Decreto sólo dice que sean sagradas, no impone

5. AAS 52 (1960) 355-356.

que sean litúrgicas. Queda, por tanto, a disposición del Ordinario local determinar las que juzgue oportunas. V. gr., el rosario, el Vía Crucis, una función eucarística, etc.

Aunque sea muy conveniente y, por lo mismo, de aconsejar que asistan a ellas quienes hayan de comulgar, no es obligatorio, como tampoco lo es que asistan a las Misas vespertinas cuantos deseen comulgar dentro de ellas o inmediatamente antes o después.

Respecto del lugar donde hayan de celebrarse las mencionadas funciones, podemos incluir los oratorios públicos, o sea, «los erigidos principalmente para utilidad de algún colegio o también de personas privadas, pero de forma que todos los fieles tengan derecho, legitimamente comprobado, de entrar en ellos por lo menos durante los oficios divinos» (can. 1188, §2, n. 1.º); ya que, según advierte el can. 1191, § 1, esos oratorios «se rigen por el mismo derecho que las iglesias», lo cual vale tanto como decir que se equiparan a éstas.

En cuanto a los oratorios semipúblicos, la enumeración que de ellos hace el Decreto es taxativa, por consiguiente no se puede extender a otros fuera de las tres clases en el mismo indicadas; pero si cabe manifestar que, si bien, conforme advierte el can. 1188, § 2, n. 2.º, en tales oratorios no está permitido entrar a quienes no pertenecen a la comunidad o grupo de fieles en cuyo beneficio fueron erigidos, con eso únicamente se declara que las personas extrañas a dichos gremios *no tienen derecho a entrar en los oratorios semipúblicos*, por contraposición a lo de los oratorios públicos, según arriba queda indicado; pero no significa que a los encargados de semejantes oratorios esté prohibido admitir a los extraños para que asistan a las funciones sagradas; y, en el caso presente no sería laudable que negaran la entrada a quienes deseen comulgar allí.

III.—SAGRADA CONGREGACION DEL CONCILIO

a) *Decreto fijando nueva lista de los días festivos en que obliga la aplicación de la Misa por el pueblo.* — Como en las rúbricas del Breviario y del Misal Romano publicadas a raíz de las Letras Apostólicas «*Rubricarum instructum*», por el Decreto general de la S. Congregación de Ritos, con fecha 26 de julio

de 1960 (de aquéllas y éste dimos un resumen en el Apartado I), se han introducido algunos cambios tocante a los días festivos, diversos Ordinarios locales pidieron a la S. Congregación del Concilio que, para evitar dudas y perplejidades acerca de los días en que debe aplicarse la Misa por el pueblo, señalara la norma conveniente.

Accediendo a dichos ruegos, el mencionado Dicasterio, por orden del Sumo Pontífice Juan XXIII, confeccionó el siguiente elenco taxativo de las fiestas en las cuales, de acuerdo con las prescripciones de los cáns. 339, § 1, y 466, § 1 del Códex, a partir del día 1 de enero del año 1961 hay obligación en toda la Iglesia de aplicar la Misa por el pueblo, a saber:

Fiestas de precepto. Dominicas de I y II Clase. Otras fiestas de I Clase que figuran en el calendario de la Iglesia universal: 1. Natividad del Señor. — 2. El día octavo de la misma. — 3. Epifanía. — 4. Ascensión. — 5. Corpus Christi. — 6. Inmaculada Concepción — 7. Asunción. — 8. Fiesta de San José. — Id. de los Apóstoles San Pedro y San Pablo. — 10. Id. Todos los Santos.

Fiestas que no son de precepto. De I Clase en el Calendario de la Iglesia universal: 1. Fiesta del Sagrado Corazón de Jesús. — 2. Id. de la Preciosísima Sangre. — 3. Id. de la Anunciación. — 4. Id. de San José Obrero. — 5. Dedicación de San Miguel Arcángel. — 6. Natividad de San Juan Bautista.

De I Clase en los calendarios particulares: 7. Fiesta del Patrono principal de la Nación. — 8. Id. id. de la región o provincia, bien eclesiástica, bien civil. — 9. Id. del Patrono de la diócesis. — 10. Aniversario de la Dedicación de la Catedral. — 11. Fiesta del Patrono principal del lugar, sea del pueblo o de la ciudad. — 12. Aniversario de la Dedicación de la propia Iglesia. — 13. Titular de la misma.

De II Clase: 14. Natividad de la Virgen María. — 15. Purificación de la misma. — Fiestas natalicias de los Apóstoles y Evangelistas, a saber: 16. De San Andrés. 17. De Santo Tomás. — 18. De San Juan. — 19. De San Matías. — 20. De San Marcos. — 21. De San Felipe y Santiago. — 22. De Santiago. — 23. De San Bartolomé — 24. De San Mateo. — 25. De San Lucas. — 26. De San Simón y San Judas.

Sin que obste ninguna cosa en contrario.

Dado en Roma el 3 de diciembre de 1960 ⁶.

OBSERVACIONES:

a') En vez de la cláusula «fiestas de precepto, incluso las suprimidas», que usa el can. 339, § 1, en el presente Decreto se dice: *Fiestas de precepto y Fiestas que no son de precepto*, porque algunas de estas últimas nunca lo habían sido.

b') Continúa en vigor lo establecido en los §§ 2-6 del can. 339 y del can. 466, §§ 2-5.

c') El presente Decreto obliga a los Obispos residenciales, a los Abades y Prelados *nullius* (can. 323, § 1), a los Vicarios Capitulares (can. 440); a los párrocos, a los vicarios actuales (can. 471, § 4) y a los ecónomos (can. 473, § 1).

Los Vicarios y Prefectos Apostólicos, y los cuasipárrocos, continúan rigiéndose por el can. 306.

d') Por el hecho de ser *taxativo* el elenco del presente Decreto, y no aludir para nada a las fiestas que antiguamente eran de precepto *por derecho particular*, cabe inferir que en España ya cesó la obligación de aplicar la Misa por el pueblo, los días de San Antonio de Padua, San Isidoro, San Agustín, San Fernando y otros a que se refería la declaración de este mismo Dicasterio con fecha 19 de julio de 1930.

e') Comparando este Decreto con lo que regía antes de él, observamos que ha suprimido la obligación de aplicar la Misa por el pueblo el lunes y martes de Resurrección y de Pentecostés; los días de la Invención de la Santa Cruz; de Santa Ana, Madre de la Santísima Virgen; San Lorenzo, Mártir; San Esteban, Protomártir; Santos Inocentes, y San Silvestre, Papa.

En cambio, añadió estos otros: día del Sagrado Corazón de Jesús; de la Preciosísima Sangre; de San José Obrero; del Patrono Principal de la región o provincia, bien eclesiástica, bien civil; del Patrono de la diócesis; del aniversario de la Dedicación de la Catedral; del aniversario de la dedicación de la propia iglesia, y del titular de la misma.

6. AAS 52 (1960) 985-986.

f') Es de advertir que ahora la Dedicación de San Miguel Arcángel se celebra el día 29 de septiembre.

g') El vocablo «dedicación» aplicado a las iglesias, unas veces se emplea en sentido amplio y comprende tanto la bendición como la consagración de las mismas, v. gr., en los cán. 1165, § 1, 1168, § 1; otras veces se toma en sentido estricto, y entonces se circunscribe a la consagración. Sólo de las iglesias consagradas se celebra el aniversario (cf. can. 1167) y, por ende, únicamente los párrocos cuyas iglesias estén consagradas tienen que aplicar la Misa por el pueblo el día aniversario de su consagración.

b) *Decreto prescribiendo que el servicio coral se ajuste al nuevo Código de rúbricas.* — En las Letras Apostólicas «Rubricarum instructum», del 25 de julio de 1960, n. 3), se dice: «Quedan revocados los estatutos, privilegios, indultos y costumbres de cualquier género, incluso las centenarias e inmemoriales, en cuanto se opongan a las presentes rúbricas, sin exceptuar aquéllos que sean dignos de especialísima y particular mención».

Así, pues, la Sagrada Congregación del Concilio por encargo de Su Santidad Juan XXIII, felizmente reinante, estableció, en lo que atañe al servicio coral, que los Ordinarios de lugar procuren corregir los estatutos capitulares y abrogar los privilegios, indultos y costumbres que no se armonicen con dichas rúbricas.

Asimismo declara que las reducciones de servicio coral anteriormente concedidas por esta Sagrada Congregación, siguen vigentes, si y en cuanto no se oponen a dichas rúbricas.

Pero los capitulares redactarán las nuevas preces sobre reducciones de servicio coral, o las prórrogas de las anteriores, de acuerdo con las nuevas rúbricas del Breviario y Misal.

Sin que obste ninguna cosa en contrario.

Dado en Roma, el 3 de diciembre de 1960 ⁷.

7. AAS 52 (1960) 986-987.

IV.—SAGRADA CONGREGACION DE RITOS

a) ROMANA ET ALIARUM. — *Decreto sobre el rezo de las preces al fin de la Misa.* — Algunos Ordinarios locales preguntaron a la S. Congregación de Ritos si el Decreto n. 4.305, del 20 de junio de 1915, que permite se puedan omitir las preces al fin de la Misa, cuando ésta se celebra «con cierta solemnidad», cabe extenderlo a las Misas que se denominan «dialogadas», cuya celebración se regula por la Instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos, del 3 de septiembre de 1958, n. 31.

Este Dicasterio, habiendo oído el parecer de la Comisión Litúrgica, tuvo a bien contestar: *Affirmative, et ad mentem.*

La mente es: Las preces denominadas Leoninas, pueden omitirse:

1. Cuando se celebra la Misa por los esposos, o con ocasión de la Primera Comunión, de una Comunión General, del sacramento de la Confirmación, de las Ordenes sagradas, o de la Profesión religiosa;

2. Cuando a la Misa sigue inmediata y legítimamente alguna otra función o ejercicio piadoso;

3. Cuando se predica la homilía en la Misa;

4. Cuando se celebra Misa dialogada, pero sólo en los domingos y fiestas;

5. Además, los Ordinarios de lugar pueden permitir que dichas preces se recen en lengua vulgar, conforme al texto por ellos aprobado.

Habiendo el Cardenal Prefecto de la Sagrada Congregación dado cuenta de todos esos extremos, al Papa Juan XXIII, Su Santidad benignamente se dignó aprobarlos y confirmarlos. Sin que obste nada en contra.

Día 9 de marzo de 1960⁸.

b) *Se añade una invocación nueva a las alabanzas en desagravio por las blasfemias.* — Su Santidad el Papa Juan XXIII en la Audiencia concedida el 12 de octubre de 1960 al Cardenal Prefecto de la Sagrada Congregación de Ritos, se dignó establecer que, a las alabanzas en desagravio por las blasfemias, que

8. AAS 52 (1960) 360.

comienzan «Bendito sea Dios», se añada la invocación «Bendita sea su preciosísima Sangre», después de la invocación «Bendito sea su Santísimo Corazón».

No obstante, cualquier cosa en contrario.

Dado en Roma el 12 de octubre de 1960 ⁹.

V.—SAGRADA PENITENCIARIA APOSTOLICA

Decreto enriqueciendo con indulgencias las Letanias de la Preciosísima Sangre de Nuestro Señor Jesucristo. — Con fecha 24 de febrero de 1960, promulgó la Sagrada Congregación de Ritos esas Letanias, que habían obtenido la aprobación del Sumo Pontífice, el cual mandó publicarlas e insertarlas en el Ritual Romano después de las Letanias del Sagrado Corazón de Jesús, para que puedan rezarse en todas partes en público y en privado ¹⁰.

A fin de estimular a los fieles al rezo de las mismas, el Cardenal Penitenciario Mayor acudió al Papa en demanda de Indulgencias.

Su Santidad Juan XXIII, se dignó conceder las siguientes: 1) *parcial de siete años* lucrable por quienes al menos con corazón contrito recen devotamente dichas Letanias con su versículo y oración; 2) *plenaria*, cumpliendo los requisitos acostumbrados ¹¹, una vez al mes, si durante ese plazo las rezan todos los días piadosamente.

Sagrada Penitenciaría Apostólica, 3 de marzo de 1960 ¹².

Es de esperar que todos los fieles se animarán a rezar esas devotas Letanias en reverencia de la Preciosísima Sangre que Jesucristo tan bondadosamente derramó para lavarnos de nuestros pecados e inyectarnos energías divinas.

FR. SABINO ALONSO, O. P.

9. AAS 52 (1960) 897.

10. Cf. AAS 52 (1960) 412-413.

11. Esos requisitos son: confesión, comunión, visita de una iglesia u oratorio y preces a intención del Sumo Pontífice. Para cumplir esto último basta con rezar un Padre nuestro, Ave María y Gloria Patri, u otra oración equivalente.

12. AAS 52 (1960) 420.

NOTAS CRÍTICAS

¿Se puede escribir así la historia?

A PROPOSITO DE UN LIBRO RECIENTE *

"Nos, con piadoso impulso, inclinamos ante todo nuestra frente a la santa memoria de los obispos, sacerdotes, religiosos de uno y otro sexo y fieles de todas edades y condiciones, que en tan elevado número han sellado con sangre su fe en Jesucristo y su amor a la religión católica" (cf. Radiomensaje de Pío XII al pueblo español, 16-IV-1939).

Hablamos con sinceridad si decimos que ningún volumen, de los muchos que viene editando la Biblioteca de Autores Cristianos, encontró nuestro ánimo mejor dispuesto para darle una acogida benévola como este de la *Historia de la persecución religiosa en España: 1936-1939*, escrito por D. Antonio Montero Moreno, actualmente director de la Revista *Ecclesia*. Lo esperábamos hace tiempo y por eso le dimos el más sentido aplauso el día que le vimos llegar a nuestras manos. La BAC, que tantas y tan buenas cosas sobre historia de la Iglesia venía publicando, estaba en deuda con la gesta mayor y más gloriosa de cuantas integran la historia eclesiástica española. Aunque la mayor parte de los que vivimos actualmente fuimos testigos presenciales de la misma, y nunca olvidaremos la lección extraordinaria que de ella dimana, no obstante, pronto nos sucederá otra generación, que correrá el riesgo de echarla en olvido, si no hay quienes

(* ANTONIO MONTERO MORENO, *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*. Ed. BAC; Madrid, 1961; XL-883 pp.

se encarguen de dejarla bien expuesta por escrito. Ciertamente que se ha escrito mucho sobre el particular; y que las personas honestas y bien intencionadas nunca podrán lamentarse de la falta de fuentes y datos que les ilustren de forma suficiente sobre esa página extraordinaria de nuestra historia patria y religiosa; pero quizá esa misma variedad y multiplicidad fuese un obstáculo para su exacto conocimiento, y de ahí que necesitásemos una obra en la que se pretendiese condensar todo y sólo cuanto atañe a la persecución religiosa sufrida por la Iglesia española durante los años 1936 al 1939.

La citada editorial cumple abundantemente con esa obligación, no sólo dando entrada en su largo catálogo de publicaciones a esta obra (y por cierto que lo hace con un esmero tipográfico digno del mayor encomio), sino también colaborando eficaz y positivamente en su elaboración. El Sr. Moreno declara que

«no cree exagerar al decir que en pocos volúmenes de la colección ha puesto el director de la BAC un empeño personal tan acusado. El solicitó personalmente de todas las diócesis y congregaciones religiosas los correspondientes informes sobre su historial persecutorio y a él hemos de agradecer en buena medida esta información impagable» (p. XVI).

Claro está que estas sinceras palabras del autor no le quitan a él todo el honor y el mérito que corresponden al trabajo que personalmente llevó a cabo; como tampoco le exoneran de la correspondiente responsabilidad a que den lugar los defectos en que pueda incurrir durante el transcurso de la misma. No hay duda que son muchos los méritos que el joven periodista, convertido inesperadamente en historiador, adquiere con este trabajo; ha hecho una difícilísima labor de síntesis histórica, partiendo de un cúmulo inmenso de hechos dispares; supo presentar al lector un largo capítulo de pura historia, arropándolo con un lenguaje y un vestido literario que despiertan la curiosidad y sacian las apetencias del retórico más exigente. Perc como este fácil y cómodo capítulo de alabanzas y parabienes ya lo han escrito con generosidad y profusión otras personas, a pesar de que hace tan poco tiempo que el libro fue dado a la

publicidad¹, y porque estamos seguros de que el número de panegiristas incondicionales de la obra irá aumentando numéricamente, nosotros queremos ahorrarnos ese trabajo, que suponemos no será el que, al fin de cuentas, más agradezca el autor. Con ello pretendemos economizar tiempo y aprovechar espacio para dedicarlo todo a la segunda de las funciones que corresponden a quien, por libre voluntad o por encargo irrecusable, tiene que hacer una *nota crítica*; y esa función precisamente es la de señalar los defectos, hacer un examen de faltas en público, traer a la obra en medio de un capítulo de culpas en el que han de brillar al mismo tiempo la *caridad* y la *sinceridad*.

Esta labor resulta siempre muy ingrata, y frecuentemente se ve estorbada, si es que no impedida, por ciertos móviles que frenan a las personas cuando, al intentar decir lo que piensan, temen que sus palabras ocasionen alguna molestia al prójimo. Esa dificultad, que nosotros ahora experimentamos, ha desaparecido casi de nuestro camino, debido a las dos causas siguientes: primero, porque nos lo piden con insistencia bastantes personas de máximo prestigio y que, conociendo la obra, desean verla muy mejorada en futuras ediciones; y después, porque creemos que son sinceras las repetidas declaraciones del autor de la misma, el cual insiste a sus lectores en lo agradecido que quedará si le escriben comunicándole las enmiendas y deficiencias que vayan apreciando a través de tan extenso y complicado estudio. Se dice, efectivamente, en las *aclaraciones introductorias*:

«Tanto el autor de esta obra como la propia *Biblioteca de Autores Cristianos*, agradecerán muchísimo cualquier enmienda o información complementaria, elemento precioso para una edición ulterior, si el volumen tiene esa fortuna» (p. XII).

1. Véanse, por ejemplo, el artículo de Mons. Eugenio Beitia Aldázabal, en la revista «Ecclesia», en el n. 1.036 del 20 de mayo de 1961 (cf. XXI [1961], 632-633); el artículo del periódico «Ya» de Madrid del 4 de mayo de 1961, pp. 5-6, escrito por Jesús Iribarren; y el que apareció en el «ABC», también de Madrid, del 10 de junio de 1961, p. 1, firmado por el P. Félix García. Las mismas intenciones se esconden detrás del editorial que el 24 de junio de 1961, n. 1.041 dedica «Ecclesia» a la citada obra (cfr. XXI [1961], 780).

Las últimas líneas con que el Sr. Montero se despide de los lectores son del tenor siguiente:

«Serán vivamente agradecidas por el autor cuantas correcciones o enmiendas le sean enviadas por todo lector que observe en la estadística que sigue —o en cualquier página del libro— algún error u omisión» (p. 768).

Como siempre debe ser cierto que «nobleza obliga», vamos a satisfacer ese ruego. Nadie se extrañe que ésto pueda tener lugar, principalmente tratándose de una obra histórica, porque lo que es fruto de una primera y apresurada redacción admite perfectibilidad y mejora. Además, no resulta desproporcionado el marco público que ofrece una revista de máxima solvencia doctrinal como «LA CIENCIA TOMISTA», porque el hecho de que el grupo de sus lectores sea gente selecta, inmuniza contra posibles escándalos, de los que no se ven garantizadas otras publicaciones destinadas a la gran masa o a un público de talla media.

Para establecer cierto orden en las páginas que siguen, distribuiremos la materia en cinco secciones principales, introduciendo después en cada una de ellas nuevos apartados, según lo requiera el tema.

I.—OBSERVACIONES DE CARACTER GENERAL

Vamos a considerar por separado algunos criterios o pareceres expuestos por el autor en las páginas de este libro y que nosotros no podemos aceptar, ni dejar pasar en silencio. Comenzaremos por las cuestiones que más de lejos afectan al núcleo central de la obra, para acercarnos después a las que se relacionan directamente con la persecución religiosa en la zona de España ocupada por los rojos durante el trienio que constituye el objeto de esta *Historia*.

1.^a *Planteamiento de un falso dilema*. El Sr. Montero abre las páginas de su libro pregonando cierta confidencia, en la que nosotros vemos escondida una dosis de malicia muy notable. Al acometer el estudio histórico del drama que se desarrolló en España desde 1936 al 1939, declara que está

«escuchando a cada paso los consejos más contradictorios. De un lado, observadores de dentro y de fuera nos estimulan, con múltiples razonamientos, a superar de una vez aquella escisión, enterrar viejos rencores; olvidar, en una palabra. Frente a ellos, gentes muy avisadas de nuestro contorno se alarman, con no menor sinceridad, de que la historia se disuelva en el olvido y pueda ser reeditada por quienes no la conocen. Dado el acento de verdad con que unos y otros se pronuncian, se cae de su peso que entrambas posturas tienen su carga de razón, porque tan evidente es que el odio no construye nada como que la ignorancia resulta inexorablemente funesta. Quizá la única solución resida en que los hechos se conozcan bien, pero desprovistos en todo lo posible de cualquier fermento pasional» (p. VIII).

Estas frases se nos antojan como el compendio y resumen de un editorial más largo y explícito que hace años leímos en la revista *Ecclesia* (el señor Montero lo recordará mejor que nosotros), y que nos hizo una impresión tan desagradable como las líneas que acabamos de transcribir. Pues bien; nosotros no podemos admitir esta tesis del *olvido*, ni aceptamos como lícita la camuflada afirmación de que las dos partes de la contienda española tenían su *acento de verdad* y su *carga de razón*, ni toleramos el que se nos atribuya a los que no podemos olvidar aquellos hechos, un *odio* y un *fermento pasional*, de los que estamos libres.

Teniendo en cuenta la diferente función de la autoridad pública y la de las personas particulares, debemos admitir que correspondía a aquella poner en práctica la virtud de la *justicia*, para castigar el crimen, después de la contienda fratricida; no sólo es derecho suyo, sino también una *obligación* reclamada por las exigencias del bien común de la sociedad. Todos sabemos que hay personas interesadas en acentuar hasta la exageración la forma y medida en que se llevó a cabo la justicia; y son bastantes los que se olvidan de hacer constar que actualmente existe una amnistia plena para cuantos, engañados o movidos por cualquier circunstancia, militaron en la zona enemiga y trabajaron en pro del adversario, a condición de que no tengan

sus manos manchadas por sangre inocente. Quizá no esté fuera de lugar aprovechar esta ocasión para decir que conocemos el caso de una persona, unida a nosotros por hechos pasados y tristemente irreparables, sobre la que recayeron cuatro justas penas de muerte, como consecuencias de sus actividades delictivas en zona roja durante aquella contienda y que, tras sucesivos indultos, obtuvo primero la libertad condicional vigilada, para vivir hoy libremente en medio de los que antes fueron sus víctimas indefensas e inocentes.

Los particulares estamos obligados a confiar a la autoridad en esta materia la administración de la justicia, y a aceptar el veredicto de los superiores competentes, tanto si es adverso como si es favorable. Además, estamos obligados a *perdonar* interiormente a nuestros enemigos, y a los que nos han hecho mal; pero esto no quiere decir que también hayamos de *olvidar*. Esto, ¡jamás! Sería traicionar a la sangre derramada y al valor derrochado, para volver en seguida vivir otra hecatombe semejante. A quien sea incapaz de entender y secundar esta actitud nuestra, le pedimos que, por lo menos, no nos atribuya un *odio* y un *fermento pasional* (que no tenemos), por el hecho de que *no olvidamos*, aunque de verdad perdonamos a los equivocados, pero seamos intransigentes con sus errores.

2.^a *Reticencia sospechosa*. Hemos advertido, con gran extrañeza por nuestra parte, que a través de todo el libro ni una sola vez, por equivocación siquiera, se otorga a la contienda española el calificativo de *Cruzada*; para denominarla, se emplea constantemente la frase de *guerra civil*. Tenemos que pensar que ello obedece a una actitud de principio, a una convicción personal del autor sobre los acontecimientos; entre otras razones, nos autoriza para creerlo la siguiente advertencia que se hace en las primeras páginas de la obra:

«Todas las líneas (de este libro) han sido pensadas y redactadas con una consciente economía de adjetivos, cuidando de moderar a la vez el vituperio para los verdugos y el elogio para las víctimas» (p. X).

Pasemos por alto lo de *economizar conscientemente los elogios a las víctimas*, aunque ello no significa que participemos

de ese mismo criterio; y vayamos al fondo de la cuestión que ahora nos interesa.

Tiene una importancia enorme el hecho de que nuestra guerra de hace veinticinco años haya sido o no una verdadera *Cruzada*, en el sentido que se da a esta palabra en el léxico eclesiástico corriente; y posee una trascendencia igualmente grande, aunque en sentido opuesto, el que haya sido realmente o no una mera *guerra civil*. Por eso observamos que frecuentemente, en las esferas oficiales y por los hombres más representativos del Estado y de la Iglesia, se insiste en denominar *Cruzada* a lo que que el Sr. Montero, con premeditada constancia, llama secamente *guerra civil española*.

No vamos nosotros a demostrar ahora la legitimidad de aquél título honrosísimo y a repudiar como inadecuado para nuestra contienda este calificativo vulgar. Otros lo han hecho ya con gran acierto y abundancia de pruebas ²; entre ellos destaca el actual Arzobispo de Toledo, Cardenal Pla y Deniel. Además de haberlo hecho ya en los primeros meses del Alzamiento ³, acaba de repetirlo en el mismo lugar donde el Sr. Montero afirmó lo contrario al presentar esta obra como tesis doctoral; y lo hizo en una oportunidad semejante, aunque bastante más solemne: ante una representación muy nutrida de la iglesia española que acudió a Salamanca para honrar al Card. Cayetano Cicognani con el doctorado «honoris causa» en Derecho Canónico. He aquí las palabras de nuestro Cardenal Primado, pronunciadas

2. Uno de los que mejor trabajó por esta causa fue nuestro recordado profesor el P. Ignacio González Menéndez-Reigada. Además de este recuerdo agradecido, aprovechamos la oportunidad para señalar el error que se comete en la bibliografía por el Sr. Montero al atribuir al P. Albino (Obispo que era entonces de Tenerife y que después lo fue de Córdoba) el extraordinario opúsculo *Acerca de la guerra santa. Respuesta a Jacques Maritain* (Salamanca, 1937), cuando en realidad su autor es el P. Ignacio (cf. p. XXIX y p. 54, nota 4).

3. Véase la carta pastoral «Las dos ciudades», siendo Obispo de Salamanca, firmada el 30 de septiembre de 1936. Sobresalió también en este campo su antecesor en la sede primada de España, el Cardenal Gomá, con la carta pastoral «El sentido cristiano español de la guerra», del 30 de enero de 1937. Abunda en este mismo sentido S. S. Pío XII en el radiomensaje al pueblo español del 16 de abril de 1939.

en el paraninfo de la Universidad Pontificia de Salamanca, el 19 de octubre de 1960:

«Fue nuestra guerra *verdadera Cruzada* como lo comprueba el hecho de que a todos los que caían en el frente nacional se les aplicaba el glorioso epitafio de *Muertos por Dios y por España*. Han pasado ya cuatro lustros, y hoy deben prevalecer los sentimientos de cristiano perdón y patriótica convivencia, pero *ello no ha de llevar a cambiar la significación histórica de los hechos*. En la historia se suceden éstos, cambian las situaciones y las exigencias del bien común, pero lo que ha sido verdad en un momento dado, continúa siéndolo siempre. Si no se quiere falsificar la historia, la guerra española de 1936 al 1939, *fue una Cruzada por Dios y por España...* Por su finalidad y por la bendición del Romano Pontífice, la lucha de los nacionales en los años 1936 al 1939, *fue verdadera Cruzada...*»⁴.

4. Cf. *Boletín de Información de la Universidad Pontificia*, nn. 2-3 del año 1960, pp. 19-20. El día 3 de junio de 1961, el Jefe del Estado Español, Generalísimo Franco, declaró ante las Cortes Españolas, al inaugurar la séptima etapa legislativa, entre otras cosas, lo siguiente: «De acuerdo con nuestros destinos históricos, el 18 de julio de 1936 volvimos a ser protagonistas de una empresa de trascendencia supranacional. Sobre nuestro suelo comenzó entonces la gran contienda para salvar los valores fundamentales de la civilización cristiana. A ello nos entregamos dispuestos a quemar hasta la propia existencia por la causa indeclinable de la fe, del Derecho y de las libertades reales frente a la negación que de la verdadera libertad, de la ley y de la moral suponía la concepción materialista de la vida y de la historia, tan connatural del capitalismo liberal como de su última y legítima consecuencia, el marxismo, hoy imperante en la mayoría de los lugares al servicio del imperialismo paneslavista soviético. Por eso resulta *un atentado contra la razón y la realidad* cualquier interpretación, sea militar, jurídica, filosófica o literaria, que pretenda encuadrar nuestra guerra dentro de los límites clásicos y angostos de las simples *guerras civiles*. Estaba en juego el ser o no ser de España, la sustancia de la tradición y el futuro cristiano de uno de los pueblos más nobles del Viejo Continente, y algo igualmente decisivo para la estirpe europea, por lo que, lógicamente, no podían sentirse indiferentes el resto de los países. De ahí que la profundidad, las dimensiones y significación de nuestra Guerra de Liberación rebasara desde la primera hora el área territorial española y que por sus motivaciones más radicales, por su contenido religioso y signo espiritual, por la voluntad explícita de servicio militante a lo que es y representa en lo universal la Cristiandad, fuera autorizadamente definida como *Cruzada*, la guerra justa por excelencia».

Palabras tan claras y terminantes como éstas debieran bastar para que los escritores actuales, al igual que los más próximos a los hechos, no tengan reparo alguno en llamar las cosas por su nombre.

3.^a *Así no se escribe la historia.* Lamenta el Sr. Antonio Montero que

«la historia religiosa de este período español esté transida de polémica»,

y que

«no terminen de sedimentarse las actitudes de equilibrio» (p. IX);

afirma que escasean sobre el particular los estudios

«con preocupación netamente científica y avalados por un análisis objetivo de los hechos» (p. VIII);

acusa a los que escribieron antes que él sobre el particular, de haberlo hecho

«casi siempre a vuela pluma y sin adentrarse en las entrañas del fenómeno» (p. XIII);

se atreve a decir que

«a las preguntas más punzantes sobre el contenido religioso de la contienda o el valor martirial de las muertes eclesiásticas se suele contestar con afirmaciones de bulto, supliendo con la animosidad o la devoción un esfuerzo de investigación histórica cada vez más necesario» (p. IX).

Incluso llega a sentenciar que

«son todavía muy escasas las monografías que se han publicado con verdadera competencia sobre el particular» (p. XV).

Supuestos unos defectos de fondo y forma tan notables, es

natural que el nuevo historiador de la *persecución religiosa en España*, acometa su trabajo

«cargado de pruebas críticas», «con objetividad y equilibrio» (p. X), «con un exigente criterio histórico» (p. XI), apoyado en bases críticas»

y con un material bien

«cernido de impurezas novelescas» (p. XII).

¿Qué decir a todo ese cúmulo de reproches, por una parte, y al ensalzamiento de los propios méritos, por otra? Que ni aquellos son fundamentalmente justos, ni éstos son de verdad merecidos. Es cierto que los cronistas e historiadores de los hechos en favor de la causa por la que se luchaba desde la España nacional, no pudieron sustraerse totalmente al entusiasmo, al calor, al aplauso, a la apología; así lo reclamaba la grandeza extraordinaria de los hechos que historiaban. Pero eso no fue obstáculo para la objetividad, el equilibrio y la verdad.

Por el contrario, el nuevo y último historiador que ahora expone aquella gesta admirable, no puede hablar de los hechos por ciencia propia («pertenece a una generación posterior a la de los actores directos del drama», p. VIII), y tiene que acudir a los testigos de primera línea, si no quiere fracasar en su intento. Ahora bien: ¿En qué documentos o fuentes se inspira el Sr. Montero para escribir su historia? Acude con reiterada insistencia a esos mismos autores a los que acaba de reprender tan severamente:

«Escasean —afirma— los estudios monográficos o de conjunto, con preocupación netamente científica y avalados por un análisis objetivo de los hechos» (p. VIII); «la objetividad y equilibrio, aunque puedan enfriar ciertos entusiasmos superficiales, honran mucho mejor a los actores de una gesta que los párrafos hinchados o las consideraciones forzosamente pías» (p. X); «nada digamos del calor excesivo, transido no pocas veces de auténtica pasión bélica, que acusan determinados cronistas, empañando con ello las incontestables verdades que, por vía ordinaria, suelen aducir» (pp. XIV-XV).

La multitud de citas y notas que se registran en todas las páginas de la obra, prueban bien claramente que el principal arsenal de conocimientos son esas obras escritas por personas a la vez tan fustigadas, y que en la sección bibliográfica ocupan dieciséis apretadas páginas (pp. XVIII-XXXIII).

En parte, para salvar la contradicción apuntada, y en parte porque así es en la realidad, el Sr. Montero muestra interés en hacernos saber que

«para incorporar lícitamente(a su trabajo aquellas fuentes), tuvo que cerner mucho» (p. XVI);

y al entregarnos su obra, advierte que pone

«en nuestras manos un material narrativo apoyado en bases críticas y cernido de impurezas novelescas» (p. XII).

Después veremos que esas garantías no se ajustan plenamente a la realidad, y que también a este propósito tiene aplicación —al menos parcial— aquel dicho de que «el corrector es un corruptor»...

Dejando, pues, muy en segundo lugar esas obras escritas por los contemporáneos del drama español, pasa el Sr. Montero a señalar las otras fuentes de las que saca el material más importante que usó en la confección de su *Historia*: los informes de las distintas diócesis y provincias religiosas sobre las incidencias de la persecución. Ya sabemos que para lograr este material le sirvió la valiosísima ayuda del mismo director de la BAC (p. XVI). Pero también sobre este particular merece la pena reflexionar algo.

Si partimos del hecho de que algunas diócesis e instituciones religiosas hicieron ese balance de víctimas y acontecimientos luctuosos nada más concluida la contienda, usando los servicios de alguna persona que sin duda estaba poseída de aquel entusiasmo que teníamos todos en los días de la guerra y en los meses que la sucedieron, resulta que las censuras lanzadas contra los demás escritores de la misma época y de parecidas epopeyas deben extenderse, en idéntico grado, a esos informes diocesanos o religiosos. Si ocurre que otros muchos obispados e institutos religiosos nada o muy poco habían hecho en ese orden de cosas

(y sabemos que en más de uno así sucedió) hasta que la llamada apremiante y poderosa de la Biblioteca de Autores Cristianos les despertó del letargo, entonces tenemos que el cronista improvisado urgentemente tiene que redactar de prisa y corriendo unos folios para dar fe de hechos ya muy lejanos, sobre los que no posee ciencia propia y que únicamente le constan por referencias de personas que escribieron antes que él. En esta hipótesis, la fe y adhesión que merecen es menor y el valor histórico como documentos casi nulo.

El autor de la obra que nos ocupa debió prever estas objeciones, y probablemente creyó haberlas resuelto diciendo que tuvo que

«valorar con ojo crítico cuanto le decían aquellas fuentes, antes de incorporar los elementos informativos que suministran» (p. XVI).

Pero, ¿en qué bases se apoya para hacer esa valoración crítica?; ¿con qué fundamento acepta unos datos y repudia otros? No es ciertamente la investigación personal, como noblemente confiesa el Sr. Montero:

«El contacto personal con los testigos y la confrontación directa de los hechos en el escenario que los presencié, ni entraba en los propósitos ni en las posibilidades de esta obra» (p. XV).

Tampoco respalda su actitud histórico-crítica en documentos de *primera mano*; porque, si bien lo insinúa en la p. XII y lo pregonan alegremente las solapas de la cubierta que envuelve el tomo ⁵, no obstante en otro lugar confiesa noblemente que los citados informes (episcopales y religiosos) son «narraciones de

5. Se dice, entre otras cosas, lo siguiente: «Esta síntesis ha sido elaborada por D. Antonio Montero, doctor en Historia eclesiástica y director de *Ecclesia*, en años de paciente trabajo, con toda escrupulosidad histórica y sobre la base de una copiosa, autorizada y abrumadora documentación de primera mano». Es lástima que una obra que aspira a evitar el ditirambo, la apología, el calor excesivo, las afirmaciones de bulto, los elogios, los párrafos hinchados, las consideraciones forzosamente pías, etc..., caiga después en esos mismos defectos.

segunda mano» (p. XVII). Llegamos por consiguiente, a la conclusión de que el autor, para escribir esta *Historia*, se encerró en su laboratorio simplemente para «organizar, valorar y utilizar el materia existente» (p. XV), llevado de un criterio subjetivo, arbitrario; en una palabra: más bien que «con ojo crítico», procedió simplemente «a ojo...».

4.^a *¿Quién es el "abogado del diablo"?* La tercera fuente en la que bebe el autor de la *Historia de la persecución religiosa* son los «artículos», para las causas de beatificación. Como todos saben, se han introducido ya bastantes «Causas de beatificación por martirio», correspondientes a eclesiásticos, religiosos y seculares asesinados en la zona roja durante la contienda. En estos rigurosos procesos informativos que deben instruirse por las diócesis donde tuvo lugar la muerte, el que promueve la «Causa» es el Postulador, ante un Tribunal compuesto por el Ordinario del lugar (o de tres jueces delegados suyos) y del Promotor de la Fe (que hace las veces de riguroso fiscal); claro está que no puede tampoco faltar el Notario. Pues bien; los testigos, que serán llamados a declarar bajo juramento, deben responder a dos cuestionarios: uno el que presenta el Promotor de la Fe (y que se denomina «interrogatorios») y otro el ofrecido por el Postulador (que se llama «artículos» o «posiciones»); el primero es secretísimo, y el segundo público.

Se comprende, pues, que D. Antonio Moreno haya podido disponer y usar los «artículos» como fuentes de su trabajo. Pero es triste que tengamos que lamentar muchas e importantes ausencias en el catálogo de las venticinco separatas de «artículos», que se ofrece en las pp. XXXI-XXXII. Son bastantes más los Procesos ya iniciados y que el *historiador de la persecución religiosa en España* debiera haber adquirido y aprovechado para su trabajo. Nosotros mismos hubiéramos podido ofrecerle ejemplares de los «artículos» correspondientes a ventiseis religiosos, cuya Causa está introducida, o incluso terminada, en tres diócesis españolas (Oviedo, Bilbao y Madrid). Y digo que le habríamos proporcionado ese material, porque hemos trabajado pacientemente en su preparación como Vicepostulador de las Causas de Beatificación de los dominicos de la Provincia de España asesinados por los rojos; pero nadie nos lo pidió...

Si hemos de ser sinceros, ahora tenemos que decir que no

lamentamos mucho esa omisión por parte del autor de la obra que comentamos. A través de su lectura, hemos apreciado que este género de trabajos y el arsenal inmenso de datos que contienen, no le merecen plena confianza, ni los estima y utiliza como es debido. He aquí las palabras con que enjuicia su valor histórico y la atención que le merecen:

«Ni los informes, ni los libros, ni los propios artículos para las causas de beatificación, ni mucho menos los periódicos apasionados de los partidos revolucionarios, constituyen unas monografías de carácter irrecusable. Hay que cerner mucho sobre ellas para que el precipitado final se incorpore lícitamente a la Historia» (p. XVI).

Es muy cierto que no toda esa clase de fuentes posee la misma autoridad y encierra igual valor histórico. No podemos comparar la información hecha por un periódico, con la enviada por una curia diocesana o religiosa; ni tampoco es justo igualar a ésta con los datos suministrados por libros históricos o monográficos. Pero el valor de los «artículos» para las causas de beatificación es muy superior a todos los demás citados para ayudar a escribir la historia. Lo sabemos bien los que hemos tenido que trabajar, y aún seguimos trabajando, en este género de actividades.

El Postulador viene a ejercer en los Procesos informativos unas funciones algo parecidas a las del abogado defensor; tiene que esforzarse en *probar* con argumentos ciertos e indestructibles el *martirio* del candidato a los altares. Para ello debe trabajar en silencio con gran constancia y sacrificio, a fin de reconstruir testifical y documentalmente la actitud del Siervo de Dios en los días previos a su prisión, y sobre todo los detalles referentes a su vida de cautividad y a los momentos que rodearon su muerte cruenta. Una vez logrado esto, presentará de manera oficial ante los jueces eclesiásticos unos «artículos» o «posiciones», que corresponden a otros tantos hechos reales y que los testigos habrán de corroborar en su día bajo juramento; los testigos, a poder ser, serán de los que entran en la categoría de testigos "*de visu et auditu*". Andaría muy equivocado el Postulador, y daría pruebas de no saber lo que trae entre manos, si redactara los «artículos» a ojo, a capricho, desconectado de la realidad ob-

jetiva de los hechos; porque en el momento de la prueba judicial se quedaría sólo, con unas afirmaciones muy interesantes, pero oficialmente gratuitas y sin valor alguno probatorio. Si personalmente hemos tardado tanto tiempo en iniciar algunos Procesos de los mártires dominicos de la Cruzada, ha sido precisamente porque nos faltaban las pruebas completas de unos hechos y acontecimientos importantes, que si bien dábamos por ciertos y conocidos en sus detalles principales, no obstante carecíamos de testigos o documentos para probarlo ante el tribunal competente. Esto es lo que todavía nos impide introducir la Causa en el obispado de Santander, con el objeto de comenzar el Proceso de los religiosos de Las Caldas de Besaya y de Montescayos, asesinados por los rojos en aquella provincia.

Mientras el Sr. Montero no tenga argumentos muy fuertes y carezca de pruebas sólidas contra lo que sostienen los Postuladores en los «artículos» correspondientes a los distintos Procesos diocesanos, tampoco está en su derecho para negarles valor histórico, o para *cernerlos por su cuenta de las impurezas que su ojo crítico descubra en los mismos*.

No crea tampoco el citado historiador que con su obra ha conseguido lo que ingenuamente afirma, o sea:

«poner en manos del juez eclesiástico un material narrativo apoyado en bases críticas y cernido de impurezas novelescas» (p. XII).

Los jueces que instruyen estos Procesos, de ningún modo pueden inspirarse en fuentes distintas de las que aparecen en las *actas procesales*; y éstas, generalmente, cuando no siempre, corresponden a los «artículos».

Malograda esa bien intencionada finalidad, por dificultades que dimanen del mismo derecho eclesiástico, quizá no deje de tener interés esta *Historia* para alguno de los que intervienen en semejantes Procesos. Ya dijimos que también forma parte del Tribunal un Promotor de la Fe, cuyo ministerio es algo parecido al de los fiscales, y por lo mismo fue designado por el vulgo con el nombre de «abogado del diablo». Habrá quienes, al final de la lectura de esta obra, pensarán que, por medio de ella, poca o ninguna ayuda se ofrece al abogado defensor de la causa de los mártires españoles, y sin embargo, quizá propor-

cione argumentos al Promotor de la Fe para obstaculizar la buena marcha de los Procesos. No carece de algún fundamento este temor, si tenemos presente también lo que añadimos a continuación.

5.^a "*Sublata causa, tollitur effectus*". De la lectura de algunos capítulos de esta *Historia* se saca la impresión de que muchos asesinatos cometidos por los rojos fueron causados por razones bastantes diferentes de las que exige la naturaleza del martirio. Por aducir algún ejemplo, fijémonos en la exposición que se hace de las matanzas en *la costa cantábrica* (cf. II, c. XV, pp. 346 ss.). Los asesinatos llevados a cabo en Gijón, Santander y Bilbao aparecen ligados, como efecto de causa, a los bombardeos realizados por la aviación nacional, a los descalabros que los rojos sufrían en los frentes, a las ideas políticas de las víctimas; se habla en estas narraciones de los detenidos políticos; se dice que primero fueron llevados a la muerte todos los falangistas; se afirma que la cubierta del barco quedó sembrada de cadáveres como estipendio de una venganza, como acto de represalia, etc. Si a eso añadimos que no aparece expuesta debidamente la conducta religiosa de los prisioneros, la vida martirial carcelaria que llevaban y la actitud satánica de los perseguidores respecto de las víctimas, resulta que aquella impresión desfavorable se agranda notablemente.

Aunque de paso, el autor parece insinuar también un estado subjetivo de conciencia en los perseguidores que comprometería bastante más la categoría de martirio que atribuimos corrientemente a muchos de aquellos asesinatos. Haciendo suyas las palabras de otro escritor, se pregunta:

«¿Rechazan a los ministros por causa de Jesús, o rechazan a Jesús por causa de sus ministros? La primera hipótesis es muy halagadora, pero la segunda es también posible, y en el rechazarla de plano, ¿no habrá nada de fariseísmo?» (p. XIII).

La misma sombría impresión se saca de la lectura del capítulo XXII (P. III), titulado *cuadro de honor de los militantes seglares* (p. 541 ss.). Este defecto se encuentra bastante generalizado a través de toda la obra, si exceptuamos el cap. XVI

(P. III), dedicado a los *trece pastores de la Iglesia* sacrificados por los rojos (p. 364 ss.). La raíz de este grave lunar quizá esté en haberse

«ceñido, en la relación de los hechos, a los contados minutos del sacrificio final» (p. 363).

Constituye un grave error de principio pretender escribir la *Historia de la persecución religiosa en España* durante los años 1936 al 1939 en un sólo volumen que no llega a las ochocientas páginas útiles; para abarcar convenientemente una gesta tan grande en número y calidad de acontecimientos, son necesarios muchos volúmenes y se requieren bastantes miles de páginas.

No dudamos de que, entre las dificultades que ha de suscitar el Promotor de la Fe durante la tramitación canónica de los procesos de beatificación de nuestros mártires, habrán de contarse las que se esconden detrás de las frases citadas. Pero también suponemos cuáles serán algunos de los argumentos que emplearán los abogados para rebatirlas; indicaremos ahora los que tienen más relación con los puntos que necesitamos esclarecer.

Para enjuiciar convenientemente muchas actitudes y reacciones de los españoles de entonces, hay que remontarse a la situación imperante en la etapa inmediatamente previa a la contienda. Revestían tal naturaleza los dos principales sectores en que estaba dividido el pueblo español, que la autoridad eclesiástica consideraba un deber pastoral indicar a los fieles la obligación grave que tenían de participar activamente en las actividades políticas y de favorecer con su voto electoral a los partidos que se llamaban *de derechas*⁶; por eso, los mejores cristia-

6. Aquellas aciagas circunstancias por las que atravesó España, las hemos visto a punto de reproducirse en la Italia de la postguerra, cuando la nación que alberga la capital de la cristiandad corrió peligro de ponerse en manos de gobernantes y políticos izquierdistas. Entonces fuimos testigos personales de una amonestación solemne que hizo Pío XII en la Plaza de San Pedro un día de Pascua; el Pontífice insistió públicamente en la obligación grave que pesaba sobre el pueblo italiano de votar, y precisamente de hacerlo en favor de los partidos cuyo programa estaba en armonía con la doctrina de la Iglesia. También presenciemos la lectura pública, durante las Misas dominicales en las iglesias de Roma, de una exhortación pastoral dirigida

nos eran también —de ordinario— los que más se distinguían en pro de la citada causa, ya que de su triunfo o derrota dependía la suerte favorable o adversa para la misma Iglesia y para la vida cristiana de los ciudadanos. Si ahora quieren calificar de *política* aquella conducta, tan empapada en preocupaciones y obligaciones *religiosas*, resultará necesario modificar bastante el significado que actualmente damos a aquella palabra.

Téngase también en cuenta que tratándose de hechos en los que intervienen como protagonistas los hombres, ciudadanos de la Iglesia y del Estado, personas que necesariamente deben desenvolver su actividad humana en la esfera religiosa y en la temporal, es sumamente difícil separar completamente en ellos el aspecto religioso y moral de las consideraciones temporales y de los valores puramente humanos. Por consiguiente, tampoco podemos fijarnos en uno de ellos con exclusión absoluta del otro.

Quizá en algunos casos concretos el matiz *político* y el aspecto *religioso* pudieran ser dos facetas distintas y perfectamente diferenciadas dentro de la misma persona; y que por ambos motivos provocaran en sus antagonistas el odio y llevaran a unos a ser autores de la muerte de sus contrarios. En este caso nos encontraríamos con individuos que fueron asesinados por razones políticas y por motivos religiosos. La mayoría de los martirios proclamados por la Iglesia, quizá reúnan ambos elementos, aunque con mayor o menor preponderancia del uno sobre el otro. Pues bien; el 11 de febrero de 1951, la S. C. de Ritos pronunció el decreto *super tuto*, en favor del martirio de los Beatos José María Díaz Sanjurjo, Melchor García Sampedro y compañeros mártires, a pesar de que en la muerte cruenta de los Siervos de Dios iban mezclados (sobre todo por lo que se refiere a los mártires extranjeros), el aspecto político y el religioso: "*Aliqualis politicus finis non videtur negandus quod ad externos, sed verus princepsque fuit religionis odium*"¹.

a todos los fieles por la superioridad eclesiástica para inculcarles, pocas horas antes de abrirse los colegios electorales, la obligación en conciencia de cumplir rectamente el derecho al sufragio político.

7. Cf. AAS, XLIII (1951), 141. Quizá sea éste el primer documento, o por lo menos el más claro, donde se expone esta doctrina que, por otra parte, ya venía admitiéndose en la práctica.

Si nada obsta para que se atribuya la naturaleza de martirio a las muertes sufridas en Indochina por aquellos religiosos y cristianos del siglo XIX, a pesar de que estaba de por medio el problema político como una de las causas motivadas, con igual o mayor razón tenemos que aplicar idéntica medida al caso de España, porque el matiz político que pudiera ensamblarse en algunos asesinatos tenía por fundamento otras exigencias morales y religiosas precedentes ⁸.

El carácter martirial de gran parte de los asesinatos perpetrados por los rojos en España, queda avalado también por las circunstancias que rodearon la vida carcelaria de las víctimas, ya que durante el cautiverio supieron igualar y hasta superar las escenas más emocionantes del primitivo martirologio de la iglesia romana; acerca de ello tendremos aún que insistir más adelante. El hecho de que casi todas las víctimas, sea cualquiera el lugar de la geografía española donde sucumbieron, clausuraran su existencia terrenal con el grito de *¡Viva Cristo Rey!*, pregona también con bastante claridad el matiz religioso de su muerte. Así como en siglos lejanos el martirio solía caracterizarse por la negativa a blasfemar, por no querer pisar la cruz, por mantener en secreto los nombres de los cristianos o el lugar donde

8. El P. Raimundo Castaño, dominico y capellán de las religiosas de clausura en Quejana, fue denunciado por unos sacerdotes vascos a quienes antes de comenzar la Cruzada había dirigido un retiro espiritual, durante el cual les insistió en la obligación grave de conciencia que tenían de votar en favor de los partidos de derechas, cuyos programas estaban en armonía con la doctrina de la Iglesia; al menos con esa disculpa le llevaron detenido los que el día 25 de agosto de 1936 llamaron a su puerta. A este propósito, recordaremos también un hecho paralelo, sucedido en Italia, que servirá para ilustrar los que antes conocimos en España. Era en los años de mayor peligro para la nación italiana después de la derrota del *Eje*; llegó a su patria un Obispo misionero para reclutar los apóstoles que necesitaba en su Vicariato. Dispuesto a emprender el regreso a la misión con diez nuevos religiosos dominicos, pasó por el Vaticano a despedirse del Papa Pío XII. Al enterarse éste de la próxima partida de los religiosos, preguntó al Prelado si creía que era lícito alejar de Italia a diez religiosos poco tiempo antes de que tuvieran lugar las elecciones generales; ante la confusión del Prelado misionero, porque en realidad no se había dado cuenta perfecta del planteamiento del problema, el Pontífice se adelantó a pedirle que retrasasen el viaje durante el tiempo necesario para permitir a los diez religiosos colaborar con su voto en el triunfo de las fuerzas políticas que apoyaban su sistema en la doctrina de la Iglesia.

permanecían ocultos, por negarse a entregar los libros sagrados, etc., hace veinticinco años, y en el ambiente social-político-religioso español, tenía un valor semejante el grito de *¡Viva Cristo Rey!*

Para citar un caso concreto, voy a referirme a lo que sucedió en Gijón; aprovecho para ello el testimonio escrito bajo juramento de un testigo presencial, que vive todavía:

«Después de haber llevado por la tarde, camino de la muerte, a muchos presos en varios camiones (el 14 de agosto de 1936), y siendo ya de noche, comienzan a llamar por el nombre a algunos de los que quedábamos allí (presos en la iglesia de san José), para trasladarlos en pequeños grupos ante el Comité de Guerra y de aquí al lugar de la muerte. Sobre las once de la noche, se presentó ante los que quedábamos uno de los micilianos que estaban haciendo las *sacas* y, en tono descompuesto, nos advirtió a todos que si había alguno culpable que se declarara, para no hacer daño a los demás y ahorrar tiempo, porque uno de los que acaban de llevar momentos antes, así lo había hecho, atreviéndose a gritar ante los jueces *¡Viva Cristo Rey!*, y que por eso tuvieron que fusilarlo allí mismo».

Más adelante, comprobaremos que los bombardeos nacionales y la filiación política de los presos, en la mayoría de los casos, no fueron la *causa* de las muertes, las cuales se habrían llevado a cabo incluso sin ese *pretexto, excusa, ocasión o simultaneidad fortuita*. Aquí también vale el clásico axioma latino: «non propter hoc, quia post hoc».

II.—ANOTACIONES PARA UNA NUEVA EDICION CORREGIDA Y AUMENTADA

El autor de la obra que comentamos, es el primero en reconocer que pueden existir defectos, equivocaciones, omisiones, etc., en su trabajo, y que merezcan tenerse en cuenta; por eso manifiesta repetidas veces que agradecerá mucho las sugerencias, enmiendas, informaciones complementarias, etc., que se le envíen, con el objeto de preparar una nueva edición mejorada.

Quisiéramos contribuir a ello manifestando las impresiones que produjo en nosotros la lectura del libro y ofreciendo a su autor nuestros puntos de vista personales respecto a algunos hechos. Eso es lo que hemos intentado hasta el presente, y lo que pretendemos continuar haciendo a través de esta *nota crítica*.

1.º *Falta un capítulo o apéndice documental.* D. Antonio Montero ha tenido gran acierto al dedicar la primera parte de su obra (pp. 1-205) a historiar la situación social, religiosa y política de España en los años que precedieron a la segunda república, a estudiar los acontecimientos más salientes de esa misma naturaleza durante el tiempo que va de 1931 a 1936, y a exponer el desarrollo clandestino de la vida cristiana en la zona roja durante los tres años de guerra.

A través de todas esas páginas se aprecia bastante claramente la idea antirreligiosa y de manifiesta hostilidad a todo lo sagrado por parte de las fuerzas que iban instalándose en el poder. Es aleccionadora y elocuente la constante sucesión de decretos o leyes y de hechos prácticos paralelos encaminados a hacer desaparecer la idea y el nombre de Dios de la vida de la sociedad española; correlativamente se adoptaron medidas exterminadoras contra sus ministros y se perseguía a los simples fieles que más se distinguían por su fe religiosa. Se descubre, pues, sin paliativos de ninguna clase, el estado de persecución religiosa existente de hecho y de derecho en España, cuyos fautores pretendían borrar de nuestra patria la influencia de las ideas religiosas y morales que pregonaba la Iglesia Católica.

Situados dentro de ese marco, y como reacción valiente contra aquella actitud de los poderes públicos, surgió en 1936 el Alzamiento Nacional, durante el cual tuvo lugar, en la zona controlada por los rojos, la persecución religiosa que constituye la materia de esta *Historia*, y que su autor pretende exponer en las dos partes restantes de que consta.

Nosotros hemos insistido ya en apellidar *Cruzada* a este Alzamiento o Movimiento, debido al origen, desarrollo y finalidad que se perseguía con la iniciada contienda por parte del sector llamado *nacional*. Para que esto resplandeciera con mayor claridad, juzgamos que habría estado muy en su punto un nuevo capítulo o apéndice documental, en el que se hiciera constar

la reacción de los gobernantes que dirigían el Alzamiento, que estaba encaminada a desterrar de nuestras leyes y de nuestra vida todas las disposiciones y actividades hostiles a la religión y a sus ministros, y que pretendía llevar por otros nuevos cauces la vida social de la nueva España, que había de salir de la Cruzada.

El Sr. Montero no pensó así, ya que intencionadamente quiso

«enfocar el objetivo a los acontecimientos de entonces y dictaminar sobre ellos *sin interferencias de la posteridad*» (p. IX).

Nosotros creemos que en esto se equivoca, ya que la actitud que le hemos sugerido favorecería también a la idea central que pretende exponer en su libro. Somos, pues, partidarios de un apéndice documental postbélico, en el que se registren todas las medidas y disposiciones legales que el nuevo poder constituido con la Cruzada, dictó inmediatamente de hacerse cargo del gobierno de la nación, y que tienden a restaurar en España los valores morales y religiosos que fueron, en las mejores épocas de su historia y deben seguir siendo, la clave de la vida social.

2.º *Los sucesos de Gijón.* Vamos a recorrer varias páginas que el autor de esta *Historia* consagra a la persecución religiosa en algunos lugares y de ciertas personas que nos son más familiares y de cuya odisea tenemos noticias de *primera mano*. Comenzaremos por el relato que se hace en el cap. XV, bajo el título de "*La costa cantábrica*". En las pp. 346-348, se describe lo acaecido en Gijón.

Hemos pedido a un superviviente de los acontecimientos que se narran en esas dos páginas, que se dignara manifestarnos su opinión sobre ellas. Su respuesta escrita es como sigue:

«A fuerza de tanto condensar la narración, esta resulta sin fuerza; y por lo que a los fusilamientos de San José se refiere, llega uno a quedar despistado, pues más que una persecución religiosa —que es el fin de la obra, a juzgar

por su título— se llega a la consecuencia de que estos fusilamientos han sido producto de la venganza»⁹.

Efectivamente; queda muy desdibujado el carácter martirial de esos fusilamientos, porque se desconectan aquellas matanzas (a raíz del bombardeo) de las otras circunstancias que rodearon la vida de los prisioneros y que descuellan en el momento de su muerte ejemplar. Además, la narración está sembrada de inexactitudes, algunas de las cuales son intrascendentes, pero otras tienen gran importancia. Para subsanar esos defectos queremos narrar los hechos según informes de este testigo excepcional; en lo posible, aprovecharemos textualmente sus palabras. De esta forma el Sr. Montero tendrá conocimiento de algunos datos muy interesantes que le servirán para mejorar su obra en próximas ediciones; si no quisiera tenerlos en cuenta, los brindamos a otros historiadores que vengan después de él y que se decidan a *cerner* escrupulosamente los múltiples materiales que nos dejó en su obra, para poder contar algún día con la *verdadera* historia de la persecución religiosa en España.

Uno de los primeros lugares que habilitaron los marxistas para cárcel de los católicos y derechistas de esta villa asturiana fue la *residencia* de los PP. Jesuitas; no la *iglesia*, como afirma el Sr. Montero. En la iglesia estaban presos los Guardias Civiles que habían tenido que rendirse ante la fuerza de los rojos.

«La vida en esta prisión —escribe el citado testigo— era verdaderamente terrible por sus incomodidades. En un espacio que posiblemente no excede de ciento veinte metros cuadrados, estuvimos reunidos hasta ciento ochenta; con el agravante, de que, habiéndose producido una avería en

9. El testigo a que nos referimos y cuyo testimonio vamos a seguir aduciendo, es el abogado gijónés, D. Bonifacio Lorenzo Somonte, que actualmente vive en la calle Emilio Villa, n. 6, Gijón. Su relación comprende varios folios y certifica bajo juramento lo sucedido en Gijón durante las intensas jornadas vividas por él en las cárceles al lado de los que murieron el 14 de agosto. Recurrimos a esas descripciones para esclarecer este luctuoso episodio de la persecución religiosa en España y que tan mal parado queda en la *Historia* que comentamos.

la conducción del agua que por allí pasaba, cerca de la mitad del espacio estaba inservible.

Por tal motivo dormíamos ocho en cada colchón, haciéndolo en dos turnos: unos de día y otros de noche. Estos colchones eran empleados únicamente para apoyar la cabeza y la espalda hasta los riñones, teniendo que dormir con las piernas encogidas, para no molestar a los que se acomodaban en otro contiguo.

No había servicios higiénicos; por turnos nos lavábamos, correspondiendo a cada uno hacerlo cada tres días aproximadamente, para lo cual habíamos de subir, de uno en uno, al piso superior.

Pese a todo esto: a que el cuerpo no descansaba, a que los nervios no podían estar perfectamente bien, a las privaciones y calamidades sufridas, a que con frecuencia impedían la entrada de comidas por fútiles pretextos..., lo cierto es que nadie profería una queja y que todos confiábamos en la Divina Providencia.

La estancia en esta cárcel provisional llegó a ser tan inhumana, que los propios jerifaltes marxistas, dispusieron nuestra conducción a la iglesia parroquial de san José, que habilitaron para cárcel. Esto constituyó una alegría para todos, ya que el espacio era amplio y fácilmente se podía pasear por el interior del templo; había servicios en la sacristía y gozábamos de mayor independencia.

El tiempo se empleaba en hablar y rezar. Jamás hubo discusión alguno entre los detenidos, llevándose todos como auténticos hermanos. Al atardecer se rezaba el santo Rosario. Era frecuente que los guardianes, al oír los rezos, entraran a insultar y blasfemar; por eso fue preciso hacerlo en grupos, generalmente dirigidos por un sacerdote, de los muchos que había allí. El fervor de todos recuerda el de las catacumbas».

Llegó, por fin, el día 14 de agosto, fecha en que la aviación nacional bombardeó por la mañana los objetivos militares de Gijón. Como represalia, los carceleros impidieron la entrada de las cestas de comida para los detenidos, salvándose únicamente aquellas personas cuyas familias habían madrugado más

en la entrega de las viandas. Después de mediodía los rojos entregaron periódicos de Madrid a los detenidos, «para que supieran cómo iban las cosas de los fascistas».

Hacia las cinco de la tarde, la aviación nacional vuelve a bombardear la villa. Esto da lugar a que los acontecimientos se desarrollen, como testifica el protagonista, a quien tocó sufrir parte de aquella tragedia, de la siguiente manera:

«Con el *pretexto* de que la aviación nacional había bombardeado Gijón, grupos de mujeres, que estaban prestando sus servicios a la causa roja en un comedor próximo a la prisión en que nos hallábamos, blandiendo sus cuchillos y vociferando, se presentaron en las puertas de la iglesia-prisión, pidiendo a voces que *les dieran al clero para hacer picadillo*; y como los de la guardia se opusieron a dejarlas entrar, llegaron grupos de milicianos procedentes de cuarteles próximos, y forzando las puertas y arrollando la guardia, entraron en el templo disparando».

Como se desprende de estas palabras, no es cierta la afirmación del Sr. Montero de que las mujeres irrumpieran en la improvisada cárcel (p. 347); sólo penetraron los milicianos armados.

Y continúa la relación del mismo testigo:

«Yo me encontraba con un grupo de presos, entre los que destaco a dos buenos amigos: R. de T. S., y G. D. J.; estábamos sentados en la tarima del altar de la Virgen del Carmen, situado en la parte del Evangelio, y hacia este lugar y el diametralmente opuesto corrían los presos para refugiarse ante la avalancha y los disparos. Si mal no recuerdo, fue G. D. J. quien pidió al Padre Arcángel, capuchino, que estaba allí preso, nos diera la absolución a todos; pero R. de T. S., con gran serenidad, nos dijo a todos en voz alta que rezáramos el *Señor mío Jesucristo*, como hicimos, mientras el sacerdote trazaba sobre nosotros la señal de la Cruz».

A la luz de las declaraciones precedentes, necesita perfilarse algo la narración que ofrece D. Antonio Montero, porque cita

sólo a uno de esos dos presos y silencia la intervención del otro.

Inmediatamente comienza el registro detallado de la iglesia-prisión y de cada uno de los detenidos. Antes de proceder adelante, lo primero que hicieron fue inquirir diligente e insistentemente por un tal Vergara. Este era un vasco, a quien los demás presos no conocían y que días antes había sido introducido por los rojos como espía, para identificar bien a cada uno de los detenidos y luego delatar todo lo visto y oído. Los rojos estuvieron llamando a voces y preguntando por «el vasco» (los presos, debido a su actividad, le llamaban «el submarino»), al objeto de que no fuese incluido entre los que habían de salir pronto al paredón. Pero resulta que aquel sujeto siniestro ya se había marchado, sin advertirlo ni los presos ni los rojos que acababan de entrar en la iglesia. Esto ya indica la intención de los marxistas, para quienes el bombardeo realizado por los nacionales constituía únicamente un *pretexto* que les iba a encubrir y justificar respecto de unas muertes que estaban preparando anticipadamente.

Sigamos la narración del testigo y protagonista de los hechos:

«El capitán del grupo rojo que se había infiltrado en la iglesia-prisión era un tal Prieto, primo del tristemente célebre Indalecio Prieto, redactor del periódico izquierdista y anticlerical *El Noroeste*, que se tiraba en Gijón. Nos mandaron arrimarnos a la pared, para que nadie quedara oculto y así poder hacer la selección de los que habían de ser llevados a la muerte.

Separaron y llevaron en un primer camión a los de mayor significación derechista y política; dos diputados o ex-diputados; dirigentes de Falange y de Acción Popular. Serían de once a quince prisioneros.

Entre ellos pretendieron llevar al P. González, jesuita, porque estaba de sotana (era el único sacerdote que vestía sus hábitos propios). Cuando ya estaba en la fila de los que iban a ser llevados inmediatamente a fusilar, se acercó un miliciano y le retiró de la misma, diciendo: *Este no, porque me casó a mí, y no quiso cobrar*. Esto dio lugar a un forcejeo entre el miliciano que le defendía y el que le quería llevar «por ser cura»; de momento venció quien pretendía salvarle la vida.

Supe después que los viajeros de este camión habían sido llevados a las inmediaciones de los depósitos del agua en Roces, y allí fusilados».

Los datos precedentes desautorizan al Sr. Montero, porque afirma que *todos* los componentes del primer camión eran *falangistas*, lo cual no es exacto. Además, tampoco es cierto que esta primera expedición de víctimas fuera llevada al cementerio (de Jove), ya que sufrieron la muerte junto a los depósitos de agua, que están en Roces.

Cuando se ausentaron los milicianos con el primer contingente humano, cierran la puerta de la cárcel, y el P. González

«quedó solo en la nave central —prosigue diciendo D. Bonifacio Lorenzo Somonte—, que estaba totalmente vacía, porque los presos continuábamos alineados junto a los muros de la iglesia.

Poco tiempo pasó hasta que las turbas regresaron con nuevos camiones. Se nos mandó ponernos en fila con la cara bien alta, para que se viera claramente *los que tienen cara de cura*; y efectivamente, se llevaron en este camión cuantos sacerdotes y religiosos había allí y pudieron identificar. Ni que decir tiene que la fila la encabezaba el padre González, ya que, por su hábito, no quedaba la menor duda de su estado religioso. Que yo sepa, se salvó un lego capuchino que no fue identificado; pero le asesinaron más adelante, al descubrir su condición de religioso.

En este segundo camión y en otro tercero también, fueron incluidos, *por tener cara de curas*, otros muchos presos, desconocidos totalmente algunos para los milicianos, porque gran parte de ellos habían sido traídos días antes, de Pravia, dado que por allí avanzaban las tropas nacionales.

No puedo precisar —añade el testigo— si R. de T. S. fue llevado en el segundo o en el tercer camión. Pero si estoy cierto que fue llevado entre los condenados a muerte, sin juicio previo» ¹⁰.

10. D. Gaspar Díaz Jové, a quien cita Montero, se libró de verse incluido entre los expedicionarios de la muerte; pero durante la noche inmediata fue sacado de la iglesia-prisión y asesinado en la playa de Gijón. Entre los

Ya tenemos aquí una expedición numerosa de víctimas que se organiza por los rojos en atención al carácter sacerdotal o religioso de las mismas ¹¹. Sabemos qué género de vida llevaban durante el cautiverio. ¿Cómo se portaron desde este momento decisivo? Oigamos al testigo:

«Puedo asegurar que los que salieron en estos camiones iban tranquilos y sosegados; allí mismo muchos iniciaron el rezo del santo Rosario; nadie renegaba de su suerte; nadie intentó huir; todos marchaban plenamente convencidos de su fin, pero resignados».

De lo que precede, da testimonio el que lo vió con sus propios ojos, dado que presenció momentos tan trágicos. Pero, como inesperadamente salió con vida de la tragedia, pudo hacer posteriormente investigaciones, de las que nos ofrece este resultado:

«De las referencias que yo tengo, por testigos presenciales, nadie dio muestras ante el piquete de ejecución ni de odio, ni de desesperación. Puedo afirmarlo por existir un superviviente de aquellos fusilamientos, y porque he sido Secretario de un Consejo de Guerra que funcionó en Gijón, una vez liberado, y he puesto especial interés en

llevados esa tarde del 14 de agosto de 1936, para morir en el cementerio de Jove, estaba el sacerdote Juan Rilla Alvarez, a quien Montero señala equivocadamente como asesinado en la playa, sin fijar el día, mes, ni año del suceso (p. 860). También fue víctima de las matanzas llevadas a cabo en la fecha indicada, dentro del cementerio de Jove, el coadjutor de San José de Gijón, llamado José Estéban García Rodríguez, que aparece en la p. 811 del apéndice estadístico, sin indicación alguna del lugar y fecha de su fusilamiento.

11. El Sr. Montero, después de discutir consigo mismo acerca del número de presos asesinados en esa fecha, termina diciendo que «no debió de pasar de 40» (p. 347). D. Bonifacio Lorenzo Somonte, que había tiempo estaba detenido en la iglesia de San José con las víctimas y que las vió salir a todas para la muerte, afirma que la cifra asciende a 116, entre los que salieron por la tarde en grupos hacia el cementerio (y Roces) y los que fueron llamados individualmente al Tribunal de Guerra, para salir hacia la muerte, una vez entrada la noche (cfr. «La Vida Sobrnatual», XVIII [1938], 222, 224).

aclarar con los detenidos acusados de intervención en estos fusilamientos, cómo fue el final de mis compañeros de cautiverio: los que se sacaron en la segunda tanda, fueron llevados al cementerio de Jove; iban rezando el Rosario en comunidad. El cementerio y las inmediaciones eran un hervidero de gente, que insultaba a los detenidos. Murieron al grito de *¡Viva Cristo Rey!*, que unos daban y otros contestaban».

El que hasta ahora había sido testigo «de visu et auditu», y por consiguiente de valor probatorio extraordinario (cf. c. 2020), aparece en este último relato como testigo «ex auditu a videntibus», que constituyen el segundo grado dentro de la categoría de las pruebas canónicas que se requieren para demostrar los hechos en las Causas de Beatificación y Canonización. Aunque estos testimonios son de un valor histórico y judicial enorme, podemos todavía reforzarlos con otra declaración jurada de un testigo, que actualmente vive también en Gijón; se trata de doña María de la Concepción Fernández Suárez. He aquí sus palabras:

«Juro, por Dios y por mi honor, declarar con veracidad las cosas siguientes que vi y oí:

1) Que el día 14 de agosto de 1936, estando prestando servicios de enfermera en (el barrio de)Jove, vi pasar al atardecer unas camionetas que conducían prisioneros de la iglesia de san José, de Gijón, para ser fusilados en el cementerio de Jove. En ellas, los milicianos iban escoltando a los prisioneros de cara al público, y en el centro o círculo formado por ellos, iban los dichos presos. Que estos prisioneros iban entonando cánticos religiosos; y ésto lo recuerdo ciertamente, aunque ya no recuerdo qué clase de cánticos eran en concreto. Y que entre los primeros reconocí, por conocerle de muy antiguo, a R. de T. S., y que éste, al reconocerme, se despidió de mí diciéndome adiós con gestos y palabras.

2) Que dicha enfermera al día siguiente fue por la mañana, temprano, al cementerio de Jove, y que reconoció entre los fusilados el cadáver de dicho R. de T. S., cuyo

cuerpo estaba en el cementerio alineado con los de los otros compañeros, sin haber sido aún enterrados.

3) Que al día siguiente del fusilamiento, o sea, el 15 de agosto de 1936, vino, para que se le prestase asistencia médica a la clínica donde actuaba de enfermera la declarante un hombre de ideología roja, y que dijo que él había asistido, personalmente, a dichos fusilamientos, y que se burlaba de los que habían sido fusilados en el cementerio de Jove, llamándoles imbéciles y otras cosas semejantes, porque *todos*, dijo él concretamente, habían muerto gritando *¡Viva Cristo Rey!*».

La declaración anterior es de una sencillez y densidad extraordinaria. Pero se complementa con las palabras que siguen en su original, y que nosotros no podemos reproducir íntegramente, por exigencias del secreto profesional. Pero en ellas se reproduce el testimonio de otras tres personas..., las cuales...

«a requerimiento de la dicente: si los que fueron fusilados habían blasfemado, si habían desesperado, o si habían tenido algún acto menos conforme con la actitud cristiana; declararon: que ellas oyeran únicamente decir que ninguno de los fusilados en Jove había blasfemado, o se había desesperado, o había cometido algún acto menos digno, sino que *todos* —palabra textual de las tres— dijeron que habían muerto gritando *¡Viva Cristo Rey!*, y perdonando a los que iban a fusilarlos».

Las declaraciones de la citada enfermera, son también de doble naturaleza: unas de cosas vistas y oídas por ella misma a los prisioneros; y otras oídas a personas que las vieron y presenciaron. Pero quedan bien ensambladas con las de D. Bonifacio Lorenzo Somonte, y además, con lo que aduce otra señora, que fue testigo de parte de los hechos acaecidos durante aquella tarde. Doña Palmira Prendes García, declara:

1) Que la víspera del día de Begoña del primer año que estalló la guerra civil española, y en ocasión de ir para su casa y tener que pasar a pie por Jove, presenció cómo llegaban a las inmediaciones de dicho cementerio dos ca-

miones que transportaban detenidos desde la iglesia de San José en Gijón. Que dichos camiones eran los primeros que llegaban a dicho lugar. Que no conocía a ninguno de los que iban en tales camiones; y, suponiendo para lo que los llevaban, no quiso quedar presenciando aquel espectáculo...

2) Que por eso no presencié la materialidad de los fusilamientos, por lo inhumano que resultaba dicho cuadro; pero, conforme fue siguiendo el camino, pudo observar que ninguno de los que iban a morir blasfemaba; únicamente alguno se acordaba de sus hijos y familiares que iban a quedar en el desamparo. Pero sí pudo observar que todos los conducidos iban rezando y que no hicieron nada por escaparse, no obstante ser un número considerable».

No queremos prolongar este relato, que se va alargando más de lo que inicialmente proyectábamos: por eso transcribimos en nota dos testimonios más, que corroboran la naturaleza martirial de aquellos asesinatos, dejada tan en el aire por la descripción hecha en la obra del Sr. Montero ¹². Cerramos este apartado con una reflexión en voz alta, para brindarla a quienes todavía no estén persuadidos de que la persecución de que fueron objeto los mártires del 14 de agosto de 1936 en Gijón carecía de un sólido matiz religioso. Si únicamente se trataba de vengar

12. En un informe posterior al que hemos citado reiteradamente, D. Bonifacio Lorenzo Somonte nos escribe una segunda comunicación, de la que entresacamos los siguientes datos: «He podido localizar a dos mujeres más que han presenciado los fusilamientos del día 14 de agosto en el cementerio de Jove. Una de ellas, con la que he hablado..., me ha dado tales detalles que demuestra decir verdad. Vio dos camiones. Los fusilados ni blasfemaban, ni pretendían huir. Se acordaban de Dios muchos; rezaban. Otros pedían, por sus hijos, que no les mataran. Y añade la citada mujer que su compañera se sobrecogió tanto que se quitó la chaqueta para taparse con ella la cabeza y no ver aquel cuadro». Doña Eloísa Prieto Ariza, declara también por escrito y bajo juramento que oyó a su madre lo siguiente: «Que el día 14 de agosto de 1936 sacaron de la iglesia de San José de Gijón una camioneta llena de presos, todos ellos dispuestos a morir por Cristo. Que un religioso, al frente de todos y con un crucifijo en la mano, pronunciaba las palabras ¡Viva Cristo Rey! ¡Morimos por Cristo Rey!

un bombardeo, y de tomar represalias por la resistencia que mantenían los cercados en el cuartel de Simancas, ¿por qué no se eligieron como víctimas los Guardias Civiles que se habían sublevado y que, después de caer en manos de los rojos, estaban detenidos en la iglesia de los jesuitas? Si fueron a la iglesia de san José, para cebar su crueldad y odio en los que allí estaban detenidos, era sin duda porque la suerte de los mismos estaba ya echada antes de sufrir en aquella jornada los bombardeos de la aviación nacional.

3.º *"Es más fiero el león de como le pintan"*. A quien haya vivido en la provincia de Santander durante el año largo que duró la dominación roja, o incluso haya conocido los años inmediatos anteriores de la República, le extrañarán enormemente estas benévolas frases del Sr. Montero:

«No existía ciertamente en la Montaña aquel odio avieso a todo lo sagrado que se respiraba en otras zonas más castigadas en la República por siembras subversivas... No ofreció apenas el bochornoso espectáculo de linchar sotonas en plena calle» (p. 348).

Conocimos la zona más poblada e industrial de Santander desde los años 1931 al 1934; y pudimos comprobar el aire que entonces se respiraba en los distritos de Torrelavega y Los Corrales de Buelna. Eran varios los pueblos que se disputaban el honor de poder llevar el nombre de «la Rusia chica», y había cierto pugilato por ganarse la fama de ser lo más rojo y agresivo de la provincia. No se me olvidan los rodeos por senderos tortuosos que los dominicos de Las Caldas debíamos seguir en nuestras excursiones fuera del Convento, para ahorrarnos el paso por ciertos núcleos de población, dado que las piedras, el insulto y la blasfemia eran el efecto de una reacción inmediata al paso de los religiosos y de los jóvenes apostólicos que cursaban los estudios a la sombra del Santuario.

Aunque algo dice la *Historia* que comentamos de los asesinatos en el barco-prisión «Alfonso Pérez», de la temible checa de Neila, y de los lanzamientos al mar por el Faro, sin embargo, no se refleja exactamente lo trágico de aquellas jornadas, ni merecen mayormente la atención del historiador otros géneros de

vida carcelaria y otros viacrucis en distintas partes de la provincia, como por ejemplo, en el Dueso de Santoña ¹³.

Nosotros poseemos noticias de primera mano respecto de bastantes detalles sobre el particular, por haber tratado con muchos de los protagonistas de los hechos, entre los cuales se hallan los que fueron profesores o superiores nuestros y los que siguen siendo familiares, amigos o conocidos. A pesar de ello, ahora queremos ceñirnos a lo que nos afecta como dominicos, ya que las dos comunidades religiosas que poseíamos en esa provincia civil, reclaman una consideración especial, supuesto el elevado tributo de vidas y bienes que hubieron de pagar durante la persecución roja.

Son muy pocas las noticias seguras que poseemos de los nueve religiosos del Convento de Las Caldas, desde el 22 de diciembre de 1936, en que hubieron de abandonar por la fuerza el Santuario. Pero en la *Historia* que es objeto de nuestra consideración, se resumen todavía más esos hechos y se describen con frases fluctuantes, dejándolo todo en la incertidumbre (pp. 356-357). Por eso queremos resumir nosotros los datos que fue posible obtener después de una larga, penosa e ingrata búsqueda ¹⁴.

Desde el Convento de Las Caldas los religiosos fueron trasladados directamente a la checa de Neila, en Santander ¹⁵. Nos

13. Es una lástima que el Sr. Montero desconozca el interesantísimo informe del P. Bonifacio Llamera, O. P., sobre los acontecimientos de Santander, tal como él los vivió o conoció por testigos presenciales. Se trata de 31 folios mecanografiados, que no se citan en las pp. XXXVI-XXXVII de la *Historia*, y que su autor podría leer provechosamente, si es que aspira de veras a publicar una nueva edición mejorada.

14. Quien más ha trabajado en esta tarea fue el P. Jesús María Rodríguez Arias, auxiliar nuestro en la Vicepostulación. Todavía no pudimos iniciar el Proceso correspondiente en la curia santanderina, porque nos falta esclarecer algunos detalles de esta obscura y misteriosa tragedia; pero no descartamos la posibilidad de completar nuestros hallazgos testificales o documentales y en consecuencia de comenzar algún día esa Causa de Martirio.

15. Después de publicado el libro de GETINO, *Mártires dominicos de la Cruzada española* (Salamanca, 1950), del que Montero toma algunos datos sobre el particular, hemos procurado ponernos nuevamente en contacto con el citado Neila, actualmente exilado en Méjico, por medio de otro religioso de nuestra Orden (no de «otra Orden», como transcribe Montero) que tra-

lo asegura un superviviente vascongado, que había sido llevado también a prestar declaración ante el temible Comisario, porque los vió en la antesala de su despacho y escuchó las palabras de aliento que uno de ellos le dirigió.

Después de permanecer detenidos algunas horas en los calabozos de la citada checa, fueron sacados ya bien entrada la noche, sin que desde entonces hayamos podido comprobar la suerte exacta que corrieron.

De todos los informes recogidos durante un estudio prolongado y lento de testigos supervivientes y de documentos que tuvieron relación con los prisioneros existentes a la sazón en Santander, y oídas las personas que vieron el modo y las circunstancias en que fueron sacados del calabozo, llegamos a la conclusión de que aquella misma noche (del 22 al 23 de diciembre) fueron llevados a la muerte.

Sobre el género de martirio que recibieron, contamos con algunos datos seguros y otros probables. Por de pronto, sabemos de una manera contundente que fueron lanzados al mar; porque los cadáveres del P. Enrique Izquierdo y del Hno. Eleuterio Marne, fueron arrojados por las olas a la playa de Somo («Las Quebrantas»), el 6 de enero de 1937; y el cuerpo del P. Eliseo Miguel, fue llevado por las aguas, el 25 de enero, al muelle de Somo¹⁶.

No podemos, sin embargo, establecer con toda certeza el lugar por donde fueron echados al mar. Según el rumor más ex-

bajaba apostólicamente en aquella república. El tristemente célebre Comisario, demasiado conocido de la población de la Montaña por sus procedimientos criminales y exterminadores, se negó rotundamente a esclarecer las circunstancias que rodearon la muerte de los nueve religiosos de Las Caldas, diciendo que ni siquiera habían pasado por su fatídico tribunal.

16. Así consta en el Registro Civil del Ayuntamiento de Ribamontán al Mar. La nota correspondiente al P. Izquierdo está en el Libro 25, folio 11, n. 11; la de Fr. Marne está en el mismo Libro, folio 10, n. 10; y la del P. Eliseo Miguel en el folio 15, n. 15. Todas esas actas de levantamiento de cadáveres están firmadas por el juez Marcelino Setién y el secretario Félix Fernández. El mismo día 6 de enero de 1937 se recogieron también en la playa de Somo otros tres cadáveres, correspondientes al cura de Bárcena, D. Juan Mazón Naveda, al joven de Pámenes Manuel Riaño Otí y a otra persona no identificada por el estado avanzado de descomposición en que se hallaba,

tendido, habrían sido despeñados por el Faro hasta el agua. No hay duda de que los rojos usaron este procedimiento con algunas víctimas que eran sacadas de la checa; y con respecto a los religiosos de Las Caldas, se dice que dos hermanos de un pueblo próximo, rojos de los más activos de la comarca, declararon a Jacinto López Ortega a finales de diciembre, mientras le trasladaban preso al Dueso de Santoña, que a los frailes les habían arrojado por el Faro. Pero este dato no pudo comprobarse, dado que el tal Jacinto se encuentra en Buenos Aires sin dirección postal cierta.

Otra de las formas empleadas en la capital montañesa para desentenderse de los presos, era hacerles subir a una lancha y adentrarse con ellos hasta el medio de la bahía; una vez allí, les arrojaban al agua. De no haber sido aventados por el Faro, no cabe otra solución que ésta de la inmersión desde una barca en medio de la bahía.

Existe otra duda acerca del género de muerte que sufrieron: ¿Fueron muertos a tiros o golpes antes de ser lanzados al agua, o murieron simplemente ahogados? El Torrero del Faro de entonces declara que los arrojados por aquel lugar hacia el agua solían ser muertos o heridos de gravedad antes por los asesinos; los que eran llevados hasta el medio de la bahía, también recibían unos tiros a quemarropa, antes de ser aventados al agua. No obstante, semejante hipótesis carece de confirmación alguna; más aún, no pudo ser avalada por otro procedimiento en el que teníamos puestas algunas esperanzas y que exponemos a continuación.

El día 6 de octubre de 1958 procedimos a explorar la última sepultura en la que habían sido colocados, después de pasar por otra provisional en la misma playa donde fueron encontrados los dos primeros cadáveres ¹⁷. En los huesos principales (cráneo, clavículas, brazos, piernas, etc.), no se apreciaba fractura o le-

17. El 27 de noviembre de 1937 fueron exhumados los restos del P. Izquierdo y de Fr. Marne, juntamente con los otros tres cadáveres aparecidos el mismo día en la playa «Las Quebrantas». Los del sacerdote de Bárcena y del joven de Pámenes, fueron recogidos por sus familiares. Los de ambos religiosos y del tercero que no había sido identificado el 6 de enero de 1936, fueron llevados al cementerio de Latas (Somo). El del P. Eliseo también se trasladó a este lugar, en fosa desconocida hasta la fecha.

sión alguna que pudiera haberse producido en el momento de la muerte; y en el acta levantada por el Juzgado, ante el médico forense, solamente se hace constar que «debieron fallecer a consecuencia de asfixia por inmersión». Todo ello obliga a pensar que probablemente murieron ahogados, sin previas descargas de arma de fuego o sin golpes que lesionasen gravemente su constitución ósea.

4.º *Por la Montaña también pasó la barbarie.* Una prueba más de que la provincia de Santander no constituyó una excepción en el «odio avieso a todo lo sagrado» y de que también allí se ofreció «el bochornoso espectáculo de linchar sotanas en plena calle», contra lo afirmado por el Sr. Montero (p. 348), nos la ofrecen los hechos acaecidos en Montesclaros y sus alrededores ¹⁸.

El Santuario de Nuestra Señora de Montesclaros ¹⁹ está si-

18. El P. Bonifacio Llamera Fernández, O. P., para quien comenzaron los sinsabores de la persecución roja en Montesclaros, continuaron en el Comité rojo de Reinosa, se prolongaron en la checa y cárcel de Santander y concluyeron con la liberación en el penal del Dueso (Santofía), dejó escrita una extensa relación de su calvario, de la que entresacamos los siguientes datos, correspondientes a las primeras semanas de su vida en el Santuario y en los alrededores de este: «Cada día se acentúan los rumores de anarquía, asesinatos y quema de iglesias... El párroco de Matamorosa, pueblo vecino nuestro, es sacado de la cama a media noche y asesinado a la puerta de la casa rectoral. En el cercano pueblo de Arroyo matan, con gran ensañamiento, a un joven de derechas. De casi todos los pueblos llegan noticias por el estilo. Tampoco se dejaron esperar las profanaciones, saqueos y quemas de iglesias. A la vista teníamos a Bustasur y Orzales. En aquel hicieron una gran hoguera en la plaza con las imágenes, ornamentos y libros de la iglesia; en este lo destrozaron todo con gran saña. De otros sitios contaban sacrílegas profanaciones formadas por hombres y mujeres, enmascarados con los sagrados ornamentos... Reinosa, durante el dominio rojo se ha destacado por su refinado ensañamiento. Más de ciento cincuenta personas salieron de sus cárceles para ser asesinadas en las cunetas de las carreteras o en los bosques vecinos». Estos datos y otros muy importantes que obran en nuestro poder, están escritos en el mes de octubre de 1937, dos meses después de haber logrado su autor la libertad y de haberse reintegrado a sus clases de Teología en Salamanca. Para escribir la historia de lo sucedido en la Cruzada, debemos dar preferencia a los que la vivieron; o al menos, tenemos que exigir a quienes intentan pergeñarla sin haberla conocido personalmente, que se inspiren e informen de quienes fueron sus protagonistas o testigos presenciales.

19. El Sr. Montero cita este lugar desdoblándole siempre en dos palabras («Montes Claros», cuando en realidad los documentos históricos y geográficos

tuado a orillas del Ebro y a una altura de 850 metros sobre el nivel del mar, en una de las estribaciones de la montaña Somaloma, al sudeste de Reinosa, término de Carabeos y provincia de Santander.

Al iniciarse el Movimiento Nacional la comunidad estaba compuesta de nueve religiosos, de los cuales uno se encontraba allí solamente de paso. El día 29 de septiembre ya estaban todos ellos prisioneros de los rojos; y el Santuario, con sus dependencias, había sido ocupado por la horda marxista. A los pocos días, el balance de pérdidas humanas acusaba una cifra de cinco religiosos muertos y registraba la pérdida de casi todos los bienes muebles pertenecientes al Convento. Los cuatro miembros restantes de la Comunidad pudieron al fin salvar sus vidas, después de indecibles sufrimientos; los bienes muebles quedaron tan afectados por el paso de los rojos, que fueron necesarias reparaciones profundas, antes de volver a prestar su antiguo servicio.

El autor de la *Historia* que comentamos hace mención de estos hechos en la P. III, cap. 25, bajo el epígrafe *El martirio de las cosas*; por consiguiente, el propósito directo del Sr. Montero en las veinte líneas que dedica a Montesclaros (p. 651), es destacar las pérdidas materiales que experimentó el Santuario, aunque incidentalmente haga mención de las bajas humanas. El relato que nos ofrece de los acontecimientos requiere algunas modificaciones y bastantes adicciones para corresponder a las realidad objetiva de las cosas.

No fueron cuatro los religiosos asesinados, sino cinco; tampoco es cierto que la imagen auténtica de la Virgen de Montesclaros sufriera las profanaciones que constan en el relato. Por lo que atañe al resto de la descripción, tenemos que añadir que todavía fueron más trágicos los sucesos allí acaecidos de como se describen por Montero.

Por lo que atañe a las *personas* de los religiosos, falta por enumerar el Hermano de obediencia fr. Eugenio Andrés Amo. A sus setenta y cuatro años, fue detenido en Navamuel, cuando se dirigía, con un pase del Comité rojo de Carabeos, hacia la

cos acerca del mismo que hemos podido compulsar emplean un solo nombre («Montesclaros»), si bien compuesto de las dos palabras indicadas.

zona de Aguilar de Campó, donde tenía familiares que le podrían recoger mientras durara la guerra. Fr. Victoriano Santos Ibáñez, de setenta y dos años y muy enfermo, tampoco se libró de la detención violenta, ni del rigor de la cárcel de Reinosa, en la que debió morir, si es que no fue llevado a mediados de octubre con sus compañeros de hábito hacia los montes de Saja, para ser allí fusilado.

Los tres Padres asesinados (Estanislao García Obeso, Germán Caballero Atienza, y José Antonio Menéndez García), solamente se citan por uno de sus apellidos. Respecto del primero, merecía la pena que se hubiera recogido en la *Historia* un detalle de su prisión, porque enlaza con los más heroicos de las persecuciones religiosas. Se encontraba el P. Obeso refugiado en la casa del párroco de los Carabeos, cuando vino en conocimiento de la detención y traslado a la cárcel de Reinosa de los demás religiosos de Montesclaros. Al darse cuenta de que sólo faltaba él para compleatr el número de prisioneros que los rojos codiciaban, temió comprometer con su presencia en la rectoral al buen sacerdote que le había abierto las puertas de su casa una semana antes. Aunque otras cristianas familias del lugar le ofrecían un escondite, decidió entregarse voluntariamente al Comité de Reinosa el 1 de octubre de 1936. Este rasgo de nobleza no impidió que fuera el primero de sus compañeros que había de salir camino de la muerte; el 21 del mismo mes, a las once de la mañana, le sacaron con otros varios presos hacia los montes de Saja, donde fue fusilado, después de haber sido obligado a cavar su propia sepultura.

Respecto de lo que el Sr. Montero califica de *martirio de las cosas*, también el Santuario de Montesclaros y sus dependencias hubieron de lamentar muchas bajas. Pero no todas ellas aparecen señaladas en la *Historia*, ni son exactos algunos detalles que en ésta se ofrecen. Vamos, pues, a dejar constancia aquí de los desperfectos sufridos en los bienes de la Comunidad durante la dominación roja.

El P. Bonifacio Llamera, que había llegado a Montesclaros el 17 de julio de 1936, para celebrar su primera Misa, y que estuvo prisionero de los marxistas durante once meses, dejó escrito el siguiente balance, hecho inmediatamente después de la liberación por el Superior del Santuario.

El 23 de marzo de 1937 fue sacada la imagen de la Virgen del Rosario, que según costumbre de la Orden, se empleaba para las procesiones de los primeros domingos de mes, y llevada a un prado próximo para servir de blanco en los ejercicios de tiro del batallón rojo 110; el ejercicio duró mañana y tarde. Por la noche, la sirvienta Modesta González fue a recogerla, y vio con asombro que no tenían ningún balazo la cara de la Virgen ni del Niño; sólo en la parte inferior tenía algún rasguño. Llevada a casa, fue posteriormente quemada por los rojos con las demás imágenes.

Algo semejante ocurrió con la imagen del Santo Cristo, que ocupaba el altar que está en frente de la puerta lateral de entrada a la iglesia. Estando en el mismo altar fue muchas veces objeto de blanco; le tiraban con armas de fuego desde la puerta; y, a pesar de la corta distancia que hay hasta el altar, nunca pudieron acertarla. "Hay que ver —decían ellos—, no le atraviesan las balas". La referencia de este caso la dio también una joven que estaba en Mataporquera y, viniendo un día a Montesclaros con los rojos, presencié los disparos. Más tarde, el llamado "Batallón de Rusia", sacó la veneranda imagen de la iglesia y fue hecha pedazos en la cantina.

En la Iglesia fueron totalmente destruidos 6 altares laterales, y otros dos quedaron muy deteriorados. Quemaron 23 imágenes y cuadros; 2 sagrarios; el Trono de la Virgen; las andas procesionales; el comulgatorio de caoba; 12 bancos; la cajonería y el piso de la sacristía; 6 confesonarios.

Entre las ropas y demás enseres del servicio de la iglesia que fueron robados, es de notar la desaparición de un terno y una capa bordada en oro; 4 cálices y patenas de oro y plata; varios juegos de candelabros y campanillas de plata y bronce; el órgano y las campanas de la torre ²⁰.

20. Por lo que afecta a los bienes de uso material que estaban en el Convento y en las dos Hospederías que éste posee en aquel lugar, se llevaron hasta la instalación de la luz. El cálculo de muebles, ropas y demás enseres, es el siguiente: 173 camas; 242 colchones; 475 mantas; 400 sábanas; 260 sobrecamas, etc. Pudo recuperarse, después de la liberación, parte de la biblioteca y del ganado mayor.

Del saqueo y la destrucción felizmente logró salvarse lo más venerando, es decir, la sagrada imagen de Nuestra Señora de Montesclaros. La primera providencia que tomaron los Padres al recibir noticia del Alzamiento Nacional y ver el sesgo que tomaban los acontecimientos, fue esconder bajo tierra, en una caja improvisada, la imagen de la Virgen, cuya devoción y protección se extiende por las provincias de Santander, Burgos, Palencia y Vizcaya. En su lugar, y para despistar a los rojos de los pueblos vecinos, colocaron otra talla de la Virgen, que solían emplear los religiosos para las procesiones mensuales. Esta imagen, y no la auténtica de Montesclaros, como afirma Montero, fue la que profanaron los rojos, conforme hemos indicado ²¹. Después de trece meses de enterramiento, se procedió a su exhumación y solemne entronización en el lugar que desde siglos había ocupado; pero antes se hizo necesario un ligero retoque, para restaurar lo que el tiempo de enterramiento y la humedad habían deteriorado. De esta forma vino a resultar que la única imagen salvada de la quema y destrucción fue la de Nuestra Señora de Montesclaros, que vuelve a tener por capellanes a los hijos del fundador del santo Rosario.

5.º *Tiempos apocalípticos*. La meta definitiva de este trágico recorrido norteño va a ser Bilbao. Aquí tuvieron lugar hechos luctuosos parecidos a los de Gijón y Santander; porque se aprovecharon algunos barcos fondeados en la ría para hacer de cárcel, dado que los edificios normales destinados a este fin ya no daban abasto para albergar a tantos detenidos. A raíz de unas incursiones de la aviación nacional, en la capital de Vizcaya, se imitaron las escenas que ya conocemos de otras ciudades portuarias; pero, al igual que se repiten los hechos en sus circunstancias principales, también se reiteran por parte del

21. Consta expresamente este hecho en una relación escrita por el P. Joaquín Álvarez, Superior del Santuario; lo atestigua el P. Bonifacio en los folios todavía inéditos que dejó escritos sobre los *once meses preso en poder de los rojos*; y lo afirma, en una crónica publicada en la revista «El Santísimo Rosario», el P. Marceliano Llamera, que fue uno de los primeros en llegar a Montesclaros a raíz de la liberación, bajo el título *Montesclaros, el celeberrimo Santuario de la Virgen, bajo el yugo de la horda*; cf. LII (1937), 459-462.

Sr. Montero, las deficiencias de narración, que es preciso superar en ediciones futuras. A este objeto, queremos ofrecerle nuestra colaboración con algunas indicaciones y sugerencias sobre la persecución religiosa en Bilbao.

Nos resulta sumamente odioso tener que manifestar nuestra disconformidad con el citado historiador, debido a que descubrimos en su obra un descarado interés por atenuar o disculpar la responsabilidad de las autoridades separatistas de vascongadas en los atropellos de que fueron objeto las personas y cosas sagradas dentro de la región vasca, que se precia —no sin razón—, de ser fundamentalmente católica. He aquí cómo titula la sección de su obra en la que enfoca la situación creada por los vascos: *"Un claro en la persecución"* (pp. 75-78); y más adelante (pp. 357-362), describe la persecución sufrida por los detenidos en las cárceles de tierra y en las de mar, salpicando el relato de paliativos en favor de los gudarís, bajo cuyo régimen se cometieron tan horrendos crímenes.

Ciertamente que es muy compleja e inexplicable la actitud de los separatistas vascos; creyeron poder armonizar la cruz con el martillo, y persiguieron a seres humanos hasta la muerte o autorizaron a otros para realizarlo, haciendo desaparecer a muchos seglares y bastantes eclesiásticos, por el hecho de no compartir con ellos su exagerada y ruin actitud provinciana. De bastantes atropellos cometidos en víctimas inocentes, tienen ellos personalmente toda la responsabilidad; en los demás casos, en que los autores del crimen fueron los rojos, no pueden ellos lavarse las manos, porque oficialmente eran los responsables legales de la situación y además, habían aceptado voluntariamente aquel torpe connubio con el marxismo antirreligioso.

A los que nieguen esa participación activa del separatismo en la persecución religiosa o traten de echar tierra sobre el asunto, quizá convenga recordarles unas palabras que hace veinticinco años, apenas iniciada la contienda, dirigía a sus diocesanos el entonces Obispo de Vitoria, Mons. Mateo Múgica:

«No ha faltado tampoco quien nos ha dicho que los católicos, que los nacionalistas, no han cometido actos de violencia; no han disparado metralla contra los otros hermanos católicos. Pero otros, dignos de crédito, nos aseguran

todo lo contrario; y de todos modos, amadísimos hijos nuestros, están demasiado comprobadas la connivencia, la inteligencia, ciertas funciones que algunos han desempeñado de acuerdo con los elementos marxistas» ²².

Por si fuera poco, ahí está también el argumento elocuente de cuarenta y siete bajas del elemento eclesiástico y religioso, además de los miles de simples cristianos ejemplares que no tenían más crimen que sus convicciones religiosas y el hecho de no compartir la doctrina política separatista predicada para el país vasco por los líderes gudarís.

Nosotros conocemos perfectamente la odisea sufrida por dos Padres dominicos (los PP. Castaño y Solís), que estuvieron detenidos en el *Cabo Quilates* (después de pasar por varios cuartelillos policiales, y por la cárcel Larrinaga, en donde se tropezaron con vascos católicos que contribuyeron a su definitivo encarcelamiento), y que fueron asesinados el 2 de octubre de 1936 ²³. Poseemos también una relación completa de las vicisitudes sufridas por el sacerdote D. Federico Martínez Uriarte, desde el momento en que le llevaron preso, hasta que murió fusilado a bordo del *Antuna Mendi*, el día 25 de septiembre del mismo año. Es una lástima que el Sr. Montero desconozca los «artículos» que hace tiempo hemos preparado (y publicado impresos), para el Proceso de Beatificación de los tres citados mártires; los datos que recogemos en ellos son de máximo interés para conocer el género de vida que se llevaba en aquellas tétricas bodegas de los barcos-prisión, y podían haberse utilizado provechosamente para hacer una relación más completa y exacta de los acontecimientos. Se los brindamos amablemente al autor de la

22. Aclaración radiada por la emisora de Vitoria el 8 de septiembre de 1936.

23. En la página 359 de esta *Historia* se dice que, en la matanza sobre la cubierta del *Cabo Quilates*, fueron asesinados dos padres dominicos; pero, al referir los nombres en la nota correspondiente (nota 54), solamente se hace mención del «P. Domingo Castaños González», silenciando totalmente al otro. Estamos seguros de que Antonio Montero accederá a enmendar esa doble incorrección en futuras ediciones, transcribiendo mejor los datos personales del primero, y ofreciéndonos también el nombre y apellidos del segundo. Para facilitárselo, se los damos a continuación: PP. Raimundo Joaquín Castaño González, y José María González Solís.

mencionada *Historia* para que pueda mejorarla en futuras ediciones; pero con una condición: que no se permita *cernerlos* a su gusto, para desechar lo que se le antoje como falso y admitir únicamente lo que él quiera dar por objetivo y real. No somos nosotros los inventores de esos datos interesantísimos que descubren los «artículos»; llegaron a nuestras manos después de movernos mucho para localizar a algunos de los protagonistas que todavía viven y que se dignaron ponernos por escrito tan importantes relatos.

Para completar lo que dice el Sr. Montero en la p. 359 (sobre la visita que hizo a los barcos-prisión el prelado francés, Monseñor Mathieu, obispo de Dax), juzgamos de interés, al menos por su carácter anecdótico, transcribir la reacción inmediata del P. Castaño. Cuando éste vio aparecer ante los presos a todo un prelado, vestido con su uniforme episcopal y rodeado de católicos vascos, no pudo contenerse y, volviéndose hacia sus compañeros de infortunio, exclamó: «¡Señores, han llegado los tiempos apocalípticos, porque el error logró engañar hasta a los mismos buenos!».

Que estas palabras encierran una gran dosis de verdad, es cosa hoy comprobada ampliamente por los acontecimientos. Era ingenuo creer que los vascos separatistas podrían lograr, con la independencia y separación de España, una atmósfera propicia para instaurar en la región vascongada el paraíso material y religioso; pero el señuelo de la independencia fue capaz de producir en ellos una ceguera tal que les llevó a aliarse con las fuerzas del mismo Belial.

Viene muy a propósito, para poner de manifiesto este gravísimo error, un suceso que tuvo lugar en Asturias y que nos cuenta un testigo presencial, digno de todo crédito. Nos referimos al ya citado cuando estudiamos los acontecimientos de Gijón. Son de D. Bonifacio Lorenzo Somonte estas palabras:

«Estando ya en la Brigada Penal de san Esteban de las Cruces, nos visitó D. Belarmino Tomás, conocido como Gobernador General de Asturias y León. Le acompañaba una mujer de aspecto dudoso y un líder socialista, librero del valle de Langreo, llamado Lázaro. Este, al reparar que entre los detenidos estaba un joven, que se llamaba Alfredo

Junquera Balbona, exclamó dirigiéndose a Belarmino Tomás:

—¡Vaya! Está aquí el sacristán de mi pueblo...

Entonces le preguntó el jefe máximo de la revolución en Asturias:

—¿Qué piensas hacer cuando ésto se acabe?

El interpelado respondió valientemente:

—Seguiré ayudando a Misa como antes.

La contestación de Belarmino fue en el sentido de que no podría hacerlo, porque ya no quedaban curas. Entonces el muchacho insistió:

—Al menos quedarán los que vienen con los gudarís vascos.

A esta inesperada salida del valiente joven, el cabecilla rojo afirmó:

—Después de acabar la guerra con los fascistas, aplastaremos a los vascos por su catolicismo.

El diálogo terminó aquí; pero al día siguiente, al bajar de trabajar en las trincheras, el muchacho de Acción Católica y sacristán en La Felguera, fue asesinado por los rojos que habían asistido a la entrevista del día anterior».

6.º *Mártir de la Eucaristía*. El Sr. Montero da mucha importancia, y con razón, a la administración de sacramentos (principalmente el de la Eucaristía), y al fervor cristiano en la ciudad de Madrid (pp. 99-114); refiere hechos tan conmovedores que no puede uno menos de remontarse a los tiempos en que la Iglesia vivía bajo la mano dura de los emperadores romanos. Es lástima, sin embargo, que se haga caso omiso de una víctima eclesiástica de la persecución en la capital de España, que precisamente vino a caer en manos de los enemigos de la religión por dedicarse a llevar el consuelo de los sacramentos a las casas particulares. Nos referimos al P. Vidal Luis Gómara, O. P.

Sus actividades apostólicas por el Madrid rojo están descritas en una biografía que sobre él escribió un hermano suyo de sangre y de religión, y que lleva por subtítulo este epígrafe tan significativo: "*Mártir de la Eucaristía*"²⁴. A pesar de las suge-

24. FR. MANES LUIS GOMARA, O. P., *P. Vidal Luis Gómara, O. P., Mártir de la Eucaristía*, 83 pp., Madrid, 1959. Este religioso (el P. Vidal), había

rencias que algunos le hicieron de refugiarse en alguna Embajada, no aceptó esa retirada porque consideraba conveniente su presencia en la calle, para suministrar la Comunión a muchas almas que la necesitaban en tan difíciles circunstancias. Con el fin de no alargar demasiado esta *nota crítica*, vamos a ceñirnos a recoger algunas noticias interesantes que ofrece esa monografía, esperando que Montero pueda leerla más detenidamente para mejorar su *Historia* en futuras ediciones.

Sobre la intervención del citado P. Vidal en la administración de sacramentos y celebración de la Misa, véanse las pp. 49, 52-54, 73-74, de la citada biografía.

El autor de la obra que reseñamos se lamenta de no poder —son sus palabras—

«contar con más información sobre el joven doctor madrileño D. José Miranda, que tenía alojado en su casa al dominico P. Vidal Luis Gómara y le estuvo ayudando allí la Misa, de una a dos de la madrugada, durante los meses de agosto y septiembre. El P. Getino, de quien sacamos la referencia²⁵, se limita a decir que, *por participar en el ministerio y administrar la sagrada comunión, D. José Miranda fue preso y sacrificado como un mártir*» (p. 587).

Es una pena que Montero desconozca la pequeña biografía citada (que se publicó dos años antes que su *Historia*), porque en

sido asignado, a fines de 1935, al Convento de San Esteban de Salamanca, con el encargo de restaurar el Santuario de la Peña de Francia, bajo cuya protección se había fraguado su vocación dominica, porque nació y vivió sus primeros años a muy pocos kilómetros de distancia del trono de la Santísima Virgen. Había salido para Madrid con el objeto de adquirir un «diésel», que le proporcionara fuerza motriz para las obras que allí se proyectaban. El día 18 de julio de 1936, leemos en la biografía, «estando ya en el auto (de Madrid), para regresar a Salamanca y llenas todas las plazas, se les acerca un señor, para él desconocido, suplicándoles le ceda alguno el asiento por la urgente necesidad de su partida. Nadie se mueve; insiste el señor nuevamente. Entonces el P. Vidal, de naturaleza compasivo, se levanta, y le dice: *Téngalo, señor, que yo, aunque necesito llegar pronto a Salamanca, si Dios quiere, lo dejaré para mañana*. Pero al siguiente día ya no hubo auto de línea, ni medios de locomoción» (pp. 65-66).

25. Cf. *Mártires dominicos de la Cruzada española*, cap. XIV, p. 368.

ella se ofrecen noticias más concretas de ese hecho, como puede constatar si lee el cap. X, pp. 67-72.

Al hacer el balance de las bajas sufridas durante la persecución, se detiene el Sr. Montero a relatar los fusilamientos de Paracuellos del Jarama (cf. pp. 335-339). Estoy seguro que habría de agradecer mucho las noticias que sobre ellos suministra fr. Manés, en la breve monografía sobre su hermano (cf. cap. XI, pp. 76-80). Esta última página confirma lo que sin fundamento, el Sr. Montero califica en su obra de «interpretación tremenda y exagerada» (p. 338, nota 53).

7.º *Las Embajadas no fueron para todos "paréntesis de paz"*. Nadie ignora el gran servicio que prestaron bastantes legaciones extranjeras cuando concedieron refugio a tantas personas que, de caer en manos de los rojos, habrían sido llevadas sin posible apelación a la muerte. No es, pues, nada extraño que esa generosa actitud merezca la atención del historiador de los acontecimientos de Madrid durante la persecución. Desde el punto de vista religioso, interesaba también estudiar ese capítulo porque, además de haber servido las embajadas como lugar de refugio para muchos eclesiásticos, también hizo posible la continuación de la vida y prácticas cristianas a los que en ellas se hospedaban y a otras personas que, aún permaneciendo fuera de las mismas, podían aprovecharse de aquellos servicios religiosos. El Sr. Montero dedica a este problema, como complemento de la primera parte de su obra, un apéndice muy interesante (pp. 197-205).

Nada tendríamos que añadir sobre el particular, si no fuera por lo que se dice respecto del dominico P. Reginaldo Hernández Ramírez. Como el Sr. Montero no investigó personalmente los problemas que resuelve a través de su *Historia* (p. XV), tampoco pudo averiguar la objetividad de los hechos acerca de los que ahora escribe. Esto no le impide poner en duda o desechar los datos que otros le ofrecen como ciertos, si no encajan bien en sus apreciaciones o convicciones subjetivas. Así, por ejemplo, se muestra reacio a admitir que al citado P. Reginaldo se le negara el alojamiento en la embajada mejicana, a pesar de tener esa nacionalidad. Veamos cómo se expresa:

«Semejante actitud por parte de los diplomáticos meji-

canos (corroborada por Florindo de Miguel, quien escribe²⁶, refiriéndose a los funcionarios, que eran *más rojos que los propios rojos*) no se aviene con otros datos de signo contrario, perpetuados en la Crónica de los Misioneros del Inmaculado Corazón de María. Cuatro miembros de este Instituto, que aún no eran sacerdotes, coincidieron en aquella legación, al amparo dos de ellos de su propia nacionalidad mejicana, y validos los otros dos de la mediación de sus compañeros» (p. 203).

Nosotros, que por motivos profesionales hemos estudiado más detenidamente este caso, podemos asegurar que efectivamente al citado religioso le negaron el asilo diplomático en la legación de su país, si bien aceptaron recibir en ella sus libros y enseres personales. Más aún: sabemos que el día 13 de agosto de 1936, cuando ya los rojos estaban en la casa (de los Sres. Reyna), donde se hospedaba, para detenerle por ser religioso, pudo aprovecharse con disimulo un momento para telefonar a la embajada de México, e informarla del atropello que se estaba cometiendo con un súbdito mejicano. Al poco rato aparecieron tres emisarios de la embajada. El que hacía de jefe era partidario del atropello; los otros dos, sobre todo uno, se mostraban muy comprensivos y apesadumbrados del hecho; pero ni pasaron del portal, ni hicieron más indagaciones, contentándose con escuchar las denuncias mentirosas que los rojos, hacían contra el religioso:

«Le prendemos —decían— porque es enemigo de su patria, traidor y conspirador contra nuestra causa; le hemos cogido con las armas en la mano; disparaba contra nosotros desde las ventanas; tiene que morir por traidor...».

Consta con plena certeza que los señores emisarios de la Embajada mejicana ni siquiera se acercaron al desamparado religioso, ni le preguntaron cosa alguna, ni escucharon a las personas de la casa y amigos de éstas que estaban en la escalera. Se contentaron con oír a los milicianos; y, al irse, se limitaron a decir:

26. Cf. *Un cura en zona roja*, pp. 80-81.

«Es de los enemigos nuestros; estuvo disparando contra los nuestros».

Aquella misma noche, después de haber pasado por la Checa de Lista (instalada en el Convento de las Jerónimas), eran asesinados el citado religioso y un miembro de la caritativa familia que le había dado hospedaje, a falta del que le negaron sus propios connacionales.

Todos estos datos hace tiempo que obraban en nuestro archivo de Vicepostulador de las Causas de Beatificación de la Provincia Dominicana de España; pero hoy son de dominio público, porque están impresos los correspondientes «artículos» para el Proceso de martirio, ya iniciado en la curia madrileña.

8.º *Paga con la muerte sus desvelos por los obreros.* En tres ocasiones cita el Sr. Montero al dominico P. José Gafo Nuñez; una de ellas para hablar de su muerte, y las otras dos para exponer su actividad dentro del campo social católico en la etapa prebélica.

Acerca de su muerte, únicamente se dice que tuvo lugar el 8 de octubre de 1936 (p. 61, nota 22). Pero sabemos por otras fuentes dignas de crédito, que estando en la cárcel Modelo, fue declarado en libertad cuando ya había anochecido. Como algunos advirtieron al religioso que no debía abandonar la cárcel a horas tan intempestivas, rogó el citado Padre al jefe de la prisión que le autorizase a quedarse allí durante la noche; cosa que le fue denegada. Cuando ya salía hacia la calle y antes de traspasar la puerta exterior, suplicó a los centinelas que le permitieran quedarse con ellos hasta la mañana. Esta decisión le salvó de una muerte segura, porque estaban esperándole, apostados a las afueras, un grupo de rojos que se hallaban en connivencia con el jefe de la prisión. Al amanecer, creyéndose seguro, abandonó la cárcel y comenzó a caminar por la calle con su hato de ropa en la mano; en seguida le salieron al paso los asesinos, que continuaban al acecho desde la vispera y le acribillaron a balazos, dejándole muerto en la misma calle. Esto sucedía el 4 de octubre, no el 8 de igual mes, como afirma Montero ²⁷.

27. Vuelve a incurrirse en la misma equivocación en la P. III, cap. XXIV, p. 624.

Entre lo que se expone al principio y al fin de la obra que comentamos (pp. 19, 623-624), queda bastante bien resumida la actividad social de los PP. Pedro Gerard y José Gafo²⁸. No obstante, mejor sería unificar esos dos pasajes que, considerados aisladamente, están incompletos y además se encuentran demasiado distanciados en el libro uno del otro. Es preciso, también, aclarar más algunas cosas de las que afectan a ese problema; y para que le sea fácil al Sr. Montero esa labor en futuras ediciones, vamos a indicárselo brevemente a continuación.

Es cierto que los Sindicatos patrocinados por estos dos sociólogos dominicos excluían oficialmente la declaración de confesionalidad; sus miembros no se obligaban a nada en materia de prácticas religiosas. El Sindicato, como tal, era una organización puramente obrera y de obreros, con exclusión de los patronos. La intervención de la autoridad eclesiástica sobre ellos solamente podía extenderse a las materias de fe y costumbres, porque no se trataba de ninguna entidad eclesiástica; aunque las creencias y prácticas religiosas de los asociados quedaban también al margen de la asociación como tal, sin embargo se procuraba instruir moral y religiosamente a los asociados por medio de círculos de estudio, conferencias de formación, ejercicios espirituales, etc., aparte de las actividades propiamente sindicales. Esta doctrina y otras razones de conveniencia muy atendibles, influyeron en el padre Gafo para decretar la supresión de la palabra *Católico* en el título oficial de sus organizaciones obreras, llamándolas simplemente "*Sindicatos Libres*"²⁹.

El P. Gafo tuvo que luchar contra dos tendencias diametralmente opuestas entre sí e igualmente contrarias a sus Sindicatos Libres. Por un lado estaban los "*Sindicatos Católicos*", y por el otro los "*Sindicatos Unicos*".

28. Por dos veces se da al P. Gafo el nombre de «Pedro», cuando en realidad se llamaba desde el bautismo «José»; en la profesión religiosa hecha en Corias (Asturias) el 5 de noviembre de 1897, añadió el nombre de «Domingo» al propio del bautismo.

29. Por consiguiente, no es correcto decir, sin explicación alguna, que se llamaran «Sindicatos Católicos Libres»; a pesar de ello, a través de esta *Historia* se designan reiteradamente con ese nombre las organizaciones sindicales patrocinadas por el P. Gafo (cf. pp. 19, 623).

Los primeros, como su mismo apellido lo indica, eran de claro signo católico. Estaban integrados por patronos y obreros; su principal mecenas fue el Marqués de Comillas ³⁰, y gozaban de la protección de la autoridad eclesiástica española. Aunque sus obreros eran socorridos de mil maneras, y a veces con abundancia, no obstante el paternalismo que sobre dichos Sindicatos ejercían los patronos, restaba energías a los obreros para exigir cosas muy justas, que por otra parte los sindicatos socialistas solicitaban y obtenían con su descaro e independencia. Los Sindicatos Católicos aparecían, por consiguiente, ante la clase obrera como mediatizados y con cierto complejo de inferioridad. Esto dio motivo a que surgieran fricciones entre ambos, que con el tiempo, llegaron a convertirse en enconada animosidad. El P. Gerard primero, y después el P. Gafo, sufrieron una inexplicable persecución de parte de bastantes patronos y de no pocos Obispos, que fueron enredados en la polémica, y que llegaron a prohibir a los citados religiosos escribir nada en defensa de los Sindicatos Libres. Sin embargo, éstos se difundieron enormemente, y cobraron gran fuerza política y social, sobre todo en Navarra, Vascongadas y Cataluña.

Los Sindicatos Unicos eran de carácter antirreligioso y marcadamente revolucionario; no sólo excluían de su gremio a los patronos, sino que los perseguían hasta la muerte, como sucedió en Barcelona durante la época previa al golpe de estado de Primo de Rivera, en la que fueron asesinados multitud de patronos. El Sindicato *Libre* se enfrentó valientemente con el *Unico*, sin ampararse para nada en los patronos y por consiguiente atajando la dificultad u objeción principal de los obreros contra las soluciones ofrecidas a su problema social por los católicos. Comenzó, pues, una lucha durísima entre ambos Sindicatos, y obreros de uno y otro bando llegaron a librar verdaderas batallas campales, que costaron la vida a muchos trabajadores; estas luchas fueron sofocadas, al menos temporalmente, por el gobierno que instauró Primo de Rivera. Los Sindicatos de uno y otro signo continuaron operando bajo el nuevo régimen implan-

30. Donde más prosperaron los Sindicatos Católicos quizá fuera en la zona minera de Aller (Asturias); allí los obreros llegaron a disfrutar ciertamente de grandes beneficios sociales.

tado en España, aunque en la penumbra y sin grande proyección externa, hasta el advenimiento de la República, que dio alas y amparó a todo lo que llevaba el signo izquierdista y antirreligioso. Durante esos años aciagos, el P. Gafo trabajó intensamente, a pesar de la oposición de los Sindicatos y de algunos Obispos, y llegó a obtener el acta de Diputado por Navarra con el favor de los votos obreros. Cuando vino el Alzamiento Nacional, y Barcelona quedó de lado de los rojos, la mayor parte de los que habían sido ejefes de los Sindicatos Libres, fueron brutalmente asesinados; del que había sido líder principal, Ramón Salles, se vengaron los del *Unico* de manera horrenda:

«Nos contaron —dice el P. Tomás S. Perancho, colaborador del P. Gafo—, que lo habían descuartizado en vivo entre las risotadas y escarnios de los ansiosos de venganza».

Ya hemos visto que la hostilidad de las organizaciones marxistas y sus ansias de crimen se cebaron también en la persona del P. Gafo, fundador y padre de los Sindicatos Libres.

9.º "*Holocaustos de las esposas de Cristo*". El Sr. Moreno encabeza con este título el cap. XX (pp. 405-520); en él se narran hechos que no distan nada de los martirios de Inés, Lucía, Cecilia, Catalina y otras vírgenes de los primeros siglos del cristianismo. El relato que clausura todo ese emocionante apartado despierta especialmente nuestra atención por varios motivos: se habla de unas deligiosas dominicas; una de éstas (la Hermana Otilia Alonso González), había compartido nuestros primeros años en el pueblo natal dentro de una misma familia; además, Dios quiso que nos tocara la suerte de prestar ayuda al tribunal que en Oviedo instruyó el proceso rogatorio solicitado por la curia de Barcelona, donde se tramitaba hace tres años la Causa de Beatificación de cinco Hermanas dominicas de la Anunciata, asesinadas por los rojos en la ciudad condal.

Acerca de los postreros momentos de esas Hermanas del Colegio de la calle de Trafalgar (Barcelona), la *Historia* de Montero solamente permite conocer unos brevísimos detalles, que además de incópletos, alguno es falso. Se afirma que fueron cinco religiosas y una señora seglar las víctimas, cuando en

realidad la seglar que acompañaba a las religiosas formaba parte del grupo de milicianos que las asesinaron, y siendo ella la que los incitaba al crimen, como puede verse por el resto del relato. Se dan los nombres de ellas en forma incompleta; nada se dice de los últimos momentos de las mártires, ni de la forma en que tuvo lugar la matanza; no se fija ni el día, ni el mes, ni el año del suceso.

Como el Proceso para su beatificación hace tiempo que se inició, y clausuró, hoy resulta fácil hacer un relato exacto acerca de este grupo de mártires y de las circunstancias que rodearon su muerte. Vamos a resumirlo en las siguientes líneas.

Los nombres y apellidos completos de las cinco Hermanas sacrificadas a manos de los enemigos de Cristo, son: Ramona Fossas Romans de Santo Domingo, priora; Adelfa Soro Bo de Nuestra Señora del Rosario; Teresa Prats Martí de San Vicente Ferrer; Ramona Perramón Vila del Dulce Nombre de María; Otilia Alonso González de Santa Rosa de Lima ³¹.

El día 27 de julio de 1936, ya anochecido, después de un registro minucioso de la casa donde se encontraban, fueron obligadas por los milicianos a subir a un camión, que emprendió la marcha por la carretera de Vallvidrera. Al llegar a la curva denominada «Fero», se detuvo la comitiva, y la mujer que iba con los milicianos en el camión, dijo: «Llevamos mucho polvo y aquí tenemos que dejarlo». Mandaron, en efecto, bajar a las inocentes víctimas una tras otra y, según ponían el pie en el estribo del coche, descargaban contra ellas y las mataban. Muerta ya la M. Fossas y alguna otra Hermana, dijo la miliciana: «A las jóvenes no hay que tirarles a la cabeza, sino al vientre, para que sepan lo que es padecer»; y así lo hicieron, comenzando a dar ejemplo la misma miliciana, que fue quien disparó repetidas veces sobre las Hermanas Alonso y Perramón.

Pasado un rato, cuando el camión de los asesinos ya había vuelto hacia Barcelona, acudieron al lugar de la ejecución unos caritativos señores dispuestos a prestar los servicios que pu-

31. Teniendo en cuenta estos datos personales, puede y debe ser mejorado el «apéndice estadístico», respecto de todas estas Hermanas; en los datos correspondientes a la Hna. Perramón Vila, se equivoca la fecha de su muerte, ya que se indica el 28 de julio y en realidad fue el 27, al igual que las demás compañeras (cf. pp. 772, 806, 853, 873).

dieran requerir las víctimas. A la luz de las lámparas descubrieron tres cadáveres de mujeres recién muertas a tiros en la cabeza, y otras dos tendidas en la cuneta, que aún se quejaban. Acomodaron los cadáveres de las primeras, dejándolos en el mismo sitio, y se llevaron las dos supervivientes en la Ambulancia de la Cruz Roja, al retén que tenían establecido en las inmediaciones de Vallvidriera.

La más joven de las dos, Otilia Alonso González, que contaba veinte años, sólo vivió unas dos horas. El Dr. Serra Terrades que manifestaba en voz alta su honda pena por carecer en aquel momento de los medicamentos aptos para intentar salvar su vida, escuchó de la moribunda estas palabras:

«No sufra, Doctor. Le estoy muy agradecida; y moriré contenta por Dios. Perdono a mis asesinos».

Según el médico iba comprobando lo grave del caso por la multitud de heridas y el lugar de las mismas, exclamó: «Pero, ¡qué bárbaros fueron esos hombres!». A lo que respondió la Hermana Otilia:

«No fueron ellos. Tiró contra mí *ella*, una mujer... Muchas gracias por todo, Doctor».

La religiosa besaba con devoción el rosario y una medalla de la Inmaculada que aquellos mismos señores pusieron en sus manos; y después de haber dado su nombre y la dirección de su familia para que les escribiesen, murió santamente. Al día siguiente, pasó la ambulancia del Hospital Clínico a recogerla, junto con las otras Hermanas que habían quedado muertas en el lugar de la ejecución.

La Hna. Perramón, a fuerza de inyecciones y calmantes, fue reanimándose y pudo dar cuenta detallada de las diferentes fases de aquella dolorosa al par que heroica jornada. Fue trasladada al Hospital de la Cruz Roja, donde murió en la tarde del día veintiocho ³².

32. Además de los «artículos» usados en el Proceso, anotamos que sirven para esclarecer más estos hechos los nuevos datos que se ofrecerán dentro de muy poco tiempo en *Primicias de Sangre*, escrito que está ya en prensa

El mismo día 27 de julio de 1936 tuvieron lugar otros hechos sangrientos, de los que también fueron protagonistas dos religiosas dominicas de la Anunciata, pertenecientes a la comunidad de Manresa. Dadas estas coincidencias fortuitas (idéntico «dies natalis» y la misma familia religiosa), quizá no resulte importuno aprovechar la ocasión para describir en breves líneas los últimos momentos de unas personas que tienen íntima relación con las dominicas de la calle de Trafalgar.

Los nombres y apellidos de las citadas Hermanas dominicas son éstos: Reginalda Picas Planas de la Virgen del Pilar, y Rosa Jutglar Gallarch de San José ³³.

Una vez abandonado el Convento, estas religiosas pasaron a refugiarse en los hogares de dos familias cristianas de Manresa: Sres. Bonada y Sres. Costa Blasi. Acababan de llegar a este segundo domicilio, cuando se presentaron unos milicianos armados y las obligaron a subir al coche que tenían ya preparado a la puerta. Inmediatamente salen a gran velocidad hacia la carretera de San Vicente de Castellet.

Las dos religiosas adivinaron al punto el fin que les esperaba y comenzaron a rezar con gran devoción y tranquilidad a lo largo de aquel viaje final. Así lo pudo observar y atestiguar el conductor del coche, preso de la más viva impresión ante semejante espectáculo.

Desviándose el coche como un kilómetro de la carretera de Manresa a Barcelona, al llegar a la viña cerca de la riera Cornet, en la partida dels Torrents, del término municipal de Castellgalí, hicieron alto y, saltando a tierra un miliciano, mandó apearse a las dos religiosas, cosa que hicieron sin protestar. Ese miliciano invitó al conductor del coche para que se encargara de matar a una de las víctimas; pero se negó, declarándose incapaz de matar a nadie a sangre fría. Entonces el asesino disparó a bocajarro sobre una y otra religiosa, hiriéndolas gravemente, pero no de muerte, y cayendo las dos al suelo bañadas en su propia

cuando redactó estas líneas y que pueden suministrar las Dominicas de la Anunciata de Vich.

33. Con estos datos, tiene el Sr. Montero suficiente para completar la ficha de cada una de las dos religiosas en el «apéndice estadístico» (cf. pp. 824, 853).

sangre. Sus quejidos de dolor y sus fervientes jaculatorias eran ahogadas por las carcajadas del miliciano.

Por dos veces simuló éste cambiar de aparecer y compadecerlas, ayudándolas a levantarse del suelo como para salvarlas; mas en seguida las volvía a derribar de una fuerte bofetada y disparaba de nuevo sobre sus cuerpos. Harto del macabro juego, las remató friamente, dejando sus cadáveres a la vera del camino.

Dado que aquel lugar es poco frecuentado, y que las lluvias de aquellos días impidieron a los campesinos payeses salir de sus casas, tardaron tres o cuatro días en ser descubiertos los cadáveres de las religiosas. El Comité de Castellgalí propuso rociar con gasolina los cadáveres y quemarlos; pero el Secretario Municipal del Ayuntamiento se opuso enérgicamente a ello y pudo al final evitarlo, haciendo venir urgentemente al Juez de Primera Instancia de Manresa que fue llamado por teléfono precisamente cuando tenía a su lado, interesándose por las religiosas desaparecidas, a la Priora del Convento, Hna. Sibilina Musté. Envueltos los cadáveres en una manta de miliciano, fueron conducidos al cementerio de Manresa; y el año 1939 se les trasladó a un nicho del mismo cementerio, propiedad de la Comunidad.

III.—NOTABLES OMISIONES DE LA APORTACION DOMINICANA

Quizá el Sr. Montero nos tache de parte demasiado interesada en esta causa si le decimos que hemos apreciado en su obra largos silencios, narraciones imprecisas y menor aprecio de algunas aportaciones dominicanas al martirologio español de la Cruzada. Ya ha tratado de curarse en salud, repitiendo varias veces que nadie debe llamarse a extrañeza si no encuentra en las páginas de su obra los nombres y descripciones que personalmente puedan afectarle o interesarle (p. XII). Pero esto no basta para justificarle totalmente; porque unas veces lo destacado de las personas, en otras ocasiones el nombre e historia de la comunidad a la que pertenecían, y finalmente en algunos casos el dramatismo de los mismos acontecimientos, reclaman la atención de un historiador que se precie de obje-

tivo e imparcial. Queremos, pues, indicar en este apartado algunas omisiones importantes de religiosos de la Provincia dominicana de España; y digo *importantes*, porque reúnen las circunstancias especiales que acabamos de señalar, y además porque se trata de religiosos cuya Causa de Beatificación está ya concluida en su etapa diocesana.

1.º *Convento de Jesús Obrero de La Felguera (Asturias)*. El único religioso de los asignados a esta comunidad en el año 1936, que pagó con su vida el delito de haberse consagrado a Dios en el estado de perfección, fue el Hno. lego fr. José María Laguía Puerto. No he encontrado la más mínima referencia de su prisión y muerte en la obra del Sr. Montero; y tuvo ocasión de haberlo hecho al referir los sucesos de Gijón, ya que este religioso, después de ser detenido el 30 de julio de 1937 en La Felguera, fue llevado a la iglesia de PP. Jesuitas de Gijón. Allí sirvió de modelo, con su comportamiento religioso y su dulce palabra, a los compañeros de cautiverio, algunos de cuyos supervivientes no encuentran elogios adecuados para ponderarle. Interesaba, además, fijarse en las circunstancias de su muerte porque desmienten algunas frases que el Sr. Montero va sembrando en su *Historia*, al cual parece le cuesta admitir como verídicas ciertas narraciones por el hecho de ser demasiado inhumanas o escalofriantes. Hoy sabemos que Fr. Laguía fue enterrado el 2 de septiembre de 1937, en una fosa común del Cementerio del Salvador (Oviedo) con dieciocho compañeros de cautiverio; la noche anterior habían sido hacinados en un pequeño sótano de cierta casa de Tudela-Veguín, y al día siguiente fueron sacados cuando se encontraban ya semiasfixiados y los llevaron en un camión para recibir tierra antes de haber realmente muerto. El médico forense que procedió, en la primera semana de diciembre del mismo año, a la exhumación de los cadáveres, confirmó que las diecinueve víctimas habían sido enterradas con vida, sin haber recibido tiros, ni golpes manifestos.

2.º *Convento del Smo. Sacramento de Navelgas (Asturias)*. Suponemos que D. Antonio Montero echará mano de algún texto de su obra para probarnos que no entraba en sus intenciones

elaborar una *Historia* en la que se estudiasen una por una todas las muertes de sacerdotes y religiosos. Por ejemplo el siguiente:

«Dado por resuelto que la reseña nominal de todas y cada una de las muertes violentas padecidas por el clero español es empresa casi imposible en una obra de síntesis como esta, parece obligado en compensación, narrar con más detenimiento aquella serie de casos que, por comprender a varias o muchas víctimas a la vez, ofrecieron entonces más relieve y sirven hoy mejor para dar cabal idea del empuje y dimensiones trágicas de la catástrofe» (p. 207).

Esa disculpa, que podría atenuar algo la omisión respecto de fr. Laguía, no vale para otros dos grupos de religiosos que sufrieron la persecución y la muerte también en Asturias. Vamos a dedicarles un recuerdo, para suplir esa laguna lamentable en la obra de Montero. Y en primer lugar queremos hablar de los cuatro religiosos que integraban la comunidad de Navelgas.

El historiador cuya obra comentamos sólo conoce los nombres y apellidos exactos de los citados religiosos (cf. p. 595, nota 14); pero yerra en cuanto a la fecha de su muerte, que tuvo lugar en las primeras horas del día 18 de agosto de 1936 (no el ocho del mismo mes y año); y sobre todo, ignora las circunstancias interesantísimas del martirio.

Es una lástima, repetimos una vez más, que el citado historiador no se preocupara de estudiar los «artículos» correspondientes a los diez dominicos asesinados en Asturias; porque la iniciación del Proceso para su beatificación, en el año 1958, garantizaba al Sr. Montero la amplitud y veracidad de unos informes que fueron escritos con bastante anticipación a su obra.

Le ofrecemos un resumen de los últimos momentos de la vida de dichos mártires, aprovechando para ellos los «artículos» 123 al 143:

Entre las doce y media de la noche del día 17 de agosto y la una y media de la madrugada, los milicianos deliberaron a solas sobre la suerte de las inocentes víctimas.

Hacia la una de la mañana sacaron de la cárcel al padre Celestino y a un teniente de la Guardia Civil, apellidado

Ilera; el P. Celestino iba de hábito. Les metieron en un coche negro y les llevaron al lugar donde iban a ser fusilados; pero les dejaron en tierra, junto a un grupo de guardianes, mientras el coche, con otros pistoleros, se volvía al pueblo para sacar de la cárcel a otras cuatro personas, entre las que se hallaban los tres religiosos restantes y el sacerdote secular D. Eduardo Alvarez Gómez.

Cuando se encontraron juntas todas las víctimas, instintivamente se pusieron alrededor del P. Celestino, el cual se dirigió a los verdugos con estas palabras:

—"¿A qué nos traen Vds. aquí? A matarnos, ¿verdad?".

Y los milicianos contestaron:

—"A eso, a eso".

Entonces el militar, teniente Ilera, pretendió huir, aprovechando la obscuridad de la noche. Pero los guardianes, a culatazos, le volvieron a su sitio, mientras el jefe del pelotón gritaba:

—"De aquí nadie huye; que hable uno".

Todos callaron; pero el P. Celestino, haciéndose intérprete de sus compañeros, les advirtió:

—"No nos maten Vds.; dénse cuenta de la injusticia que van a hacer con unos inocentes. Yo, aunque no tengo hijos, soy padre de muchos niños".

Decía ésto refiriéndose a los jóvenes que tenía en su colegio apostólico instalado en el Convento. A esta indicación, el jefe de los milicianos respondió brutalmente:

—"¿Que va a tener hijos? Los hijos hay que hacerlos, y Vd. no hizo ninguno".

Este mismo verdugo, dirigiéndose al padre Celestino, añadió imperativamente, señalando los hábitos que llevaba puestos:

—"Y ahora hay que quitar los fieltros esos".

El buen religioso, contestó con esta súplica:

—"No me lo quiten Vds., por Dios; siempre pedí a la Virgen Santísima morir con el hábito, y no podrán arrebatármelo".

Intentaron los milicianos quitárselo, pero el religioso se defendió valientemente; cosa de la que después se admiraba uno de los verdugos con el siguiente comentario:

—"Hizo tal fuerza, que nos asustó. Dicen que los viejos no tienen ánimos; aquel tío viejo tenía más ánimos que los otros cinco juntos".

A continuación les arrimaron a la pared que está por encima de la carretera, vueltos de espalda, por orden de su mayor *criminalidad*, según afirmó uno de los verdugos: primero el P. Celestino; luego el teniente Ilera; a continuación el P. Santiago Franco; después el P. Gregorio; seguía fr. Abilio Sáiz; y terminaba la hilera el sacerdote secular.

Después de deliberar unos momentos, uno de ellos comenzó a disparar con un revolver, hiriéndoles por las piernas. Al ver que no caían, los milicianos dijeron:

—"Vamos a liquidarlos".

Al oír aquellas palabras, el padre Celestino dijo con gran voz:

—"¡Animo hijos, que vamos a ver a Cristo Rey!".

Y en seguida añadió:

—"¡Viva Cristo Rey!".

Uno de los asesinos dijo que fueron esas palabras las últimas que pronunció el citado religioso; y además, puntualiza que:

—"Lo hizo con tal fuerza y entonación, que tuvieron que oírlos en Sabadell (un pueblecito vecino), y dondequiera".

Después de haberles acrivillado a balazos, tiraron sus cuerpos a un prado vecino que hay por debajo de la carretera, con un declive bastante pronunciado y que limita con la orilla del río. Los verdugos se sentaron un rato para mirarles y disfrutar con los movimientos que hacían, al mismo tiempo que seguían disparándoles desde arriba.

Hacia las ocho de la mañana cargaron los cadáveres en una camioneta, sirviéndose del portillo del prado, porque aquéllos estaban llenos de sangre; taparon sus cuerpos parcialmente con sacos y los llevaron hasta la puerta del cementerio. Allí les tiraron del coche al suelo, y entre frases groseras y despectivas los arrastraron por los pies hasta el lugar donde habían de ser enterrados. Antes de proceder a ello, renovando la escena del Calvario, los verdugos re-

partieron entre sí zapatos y algunas prendas más de las inocentes víctimas.

Uno de los asesinos declaró después confidencialmente a cierta persona:

—"Yo no creo así mucho; pero por allá algo habrá; porque después de todo, ellos eran buenos y murieron contentos"³⁴.

3.º *Convento de San Juan Bautista de Corias (Asturias)*. De los cinco religiosos que estaban en el Convento de Corias, y murieron a manos de los rojos, durante la Cruzada española, no hemos encontrado mención alguna en todo el libro, si exceptuamos el «apéndice estadístico de víctimas eclesiásticas», en el que se hace la referencia parcialmente exacta de su ficha personal y de su muerte. Por la importancia del Convento al que pertenecían, creemos que merecía alguna referencia especial lo sucedido en dicha comunidad religiosa, que estaba compuesta por unos quince Padres y Hermanos legos, además del centenar de jóvenes que cursaban sus estudios en la Escuela Apostólica.

Personalmente nos resulta más doloroso este silencio, porque también nosotros nos encontrábamos en aquel Convento del 18 de julio de 1936; al día siguiente por la tarde, tuvimos que abandonarlo apresuradamente para acogernos a la caridad de algunas familias cristianas de los pueblos próximos. Fuimos también testigos de los primeros amagos serios del crimen, cuando estábamos por los montes con algunos religiosos, que después cayeron en manos de los enemigos y al fin sufrieron la muerte. Podíamos haber suministrado informes al respecto, si alguien nos los hubiera pedido; aunque, para las fechas en que el señor Montero escribía su *Historia*, ya teníamos publicados los «artículos» que sirvieron para interrogar a los testigos durante el Proceso que se abrió en la curia ovetense el año 1958, y que fue clausurado el 25 de mayo de 1961³⁵.

34. En la tercera parte de esta *Historia* se dedica un interesantísimo capítulo (el XXV) a exponer lo que se ha dado en llamar "*el martirio de las cosas*" (cf. pp. 627-653). En Navelgas ocurrió un suceso que, de tener noticia suya, estoy seguro habría merecido del Sr. Montero el honor de aparecer en las páginas de su obra. Expongámoslo en breves palabras: Un joven de Navelgas, hijo de un marxista y rojo de los más distinguidos, el

No podemos deternos a pormenorizar aquí el trágico final de los cinco religiosos que fueron llevados a Sama, cuando los rojos huían de Corias, ante el empuje de las fuerzas nacionales que avanzaban hacia Oviedo. Unicamente queremos dejar constancia del nombre de las víctimas. Estas eran los PP. Miguel Menéndez García; José Maria Palacio Montes, e Isidro Ordóñez Díez; los dos Hermanos legos se llamaban: Cristóbal Iturriaga-Echevarría Irazola y Pedro Vega Ponce. Los tres primeros fueron asesinados en el Pinar de Lada (Sama) durante la noche del 30 al 31 de agosto de 1936; los otros dos siguieron el mismo camino el 18 de septiembre del mismo año. Los cadáveres de todos ellos fueron arrojados a un pozo muerto de mina que había en las proximidades. Para los demás datos, ofrecemos los «artículos», que tenemos al impresos, al Sr. Montero, por si le interesan, con la indicación de que lo más importante se halla desde el número 190 al 298 ³⁶.

dia antes de cometerse el asesinato ya reseñado, se fue con otros compañeros a la Capilla de San Antonio (que está a las afueras del pueblo y muy cerca de donde fusilaron a los religiosos), y poniendo su pistola en las manos del Santo, le increpó diciendo: «Tú que tienes tanto poder, dispara y má-tame; anda, dispara». Al día siguiente, mientras se encontraba en el Comité rojo, sin saber cómo, se le disparó la pistola que llevaba consigo y que la vispera había puesto en manos de San Antonio, antes de profanar su imagen, y cayó muerto en el acto. Recibió sepultura en el mismo día en que fueron asesinadas y enterradas las víctimas. La impresión que personalmente hemos recibido cuando nosotros pasamos algunas jornadas en Navelgas, para recoger todas estas informaciones, todavía no se ha borrado de nuestro ánimo; da la impresión de estar visitando los lugares más santos de la cristiandad, y se ve uno impulsado a arrodillarse por todas partes.

35. Como puedè suponer el lector, trabajamos en calidad de Vicepostulador con mucho cariño en la instrucción de estos Procesos por el doble motivo de tratarse de religiosos dominicos, que a la vez fueron profesores nuestros y con los que habíamos vivido horas muy amargas durante los meses de julio y agosto de 1936. Pero no queremos dejar de nombrar a otro religioso que llevó sobre sí el mayor peso de esta Causa, ya que estuvo asistiendo personalmente al Tribunal que instruía el Proceso diocesano; nos referimos al P. Felipe María Castro Buentiempo.

36. También advertimos al autor de la *Historia de la persecución religiosa en España*, que si necesita otros datos complementarios, puede dirigirse al P. Antonio del Riego Orozco, que vive en Madrid y fue testigo de primera categoria de muchos de aquellos acontecimientos. Este religioso puede contarle cómo los rojos le obligaron a cavar su propia sepultura en la huerta del Convento, cómo le mandaron echarse en la tumba por él

4.º *El Rvdo. P. Fr. Buenaventura García Paredes (Madrid)*. No podemos exponer por separado cada una de las odiseas que hubieron de experimentar los cuarenta religiosos dominicos muertos en Madrid, a manos de los rojos. Primero, porque se alargaría desmesuradamente este trabajo; segundo, porque no son muchos los detalles que podríamos con ello corregir en la obra del Sr. Montero, ya que se limita únicamente a dar los nombres de algunos de ellos (cf. pp. 61, nota 22; 156, 203; 338, nota 56; 336, nota 46; 624); tercero, porque la mayor parte de los mismos no pertenecían a la Provincia de España, y el que ésto escribe se preocupa preferentemente de los religiosos que le están encomendados como Vicepostulador; por último, juzgamos innecesario ofrecer ahora una historia detallada de la prisión y muerte de cada uno de ellos, porque ya está fundamentalmente escrita en los «artículos», preparados (e impresos) para el Proceso informativo diocesano, que se abrió en Madrid el 30 de abril de 1961.

Queremos, sin embargo, llamar la atención del Sr. Montero sobre el caso omiso que hace del P. Buenaventura García-Paredes. Esto no tiene disculpa, si hemos de mantener como válidas las siguientes palabras del historiador:

«Casos hay que, por la calidad del protagonista, o por el relieve de sus circunstancias postreras, merecen por sí solos el paso a la posteridad, con preferencia, incluso, sobre otros en los que intervinieron muchos actores» (p. 363).

Es consecuente el citado escritor con ese preámbulo al dedicar todo el cap. XVI a honrar la memoria de los "*trece pastores de la Iglesia*" (cf. pp. 364-430) que dieron su vida en testimonio de la fe. Pero no tiene plena disculpa el hecho de que al P. García-Paredes ni siquiera se le cite una sola vez (fuera, claro está, del «índice estadístico»), siendo así que por su *categoría* religiosa descuella entre otros muchos que obtuvieron la

abierta y cómo, sin herirle, aunque con toda clase de amenazas mortales, comenzaron a echar tierra encima. Los que así procedían, no consumaron aquel trágico simulacro, por razones que es imposible precisar y que felizmente permiten al citado religioso vivir para contárselo a quien quiera oírle.

preferencia en la atención del Sr. Montero, a pesar de que afirma que su trabajo tiene un carácter «selectivo».

El citado religioso, no solamente fue Superior local varias veces y Provincial una (de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas); por este solo motivo no me decidiría a tratar aquí de su persona. Pero es que también fue Maestro General de la Orden de Predicadores, y por tanto, se justifica que atraiga la atención de todos los religiosos dominicos.

No pretendemos dejar constancia en estas páginas de cómo fueron los últimos días del ilustre religioso, ni tampoco describir su muerte. De todo ello queda constancia en los «artículos» preparados (y editados) para su Proceso de beatificación, ya introducido en la curia madrileña; bastará con remitirnos a ellos, para orientación del Sr. Montero. Véanse los «artículos» 25-46.

IV.—FE DE ERRATAS EN EL MARTIROLOGIO DOMINICANO

La obra que comentamos se clausura con un *apéndice estadístico* de las víctimas eclesiásticas de la persecución religiosa (pp. 767-883). Al orden alfabético de apellidos, de cada uno de los mártires, sigue el nombre, la parroquia o comunidad religiosa de asignación, la diócesis o instituto religioso, el cargo u oficio eclesiástico que desempeñaba, y el lugar de la muerte, el día, mes y año de la misma. Este catálogo ocupa, en la obra a la que nos estamos refiriendo, ciento quince apretadas páginas y registra: 4.184 víctimas del clero secular; 2.365 religiosos, y 283 religiosas; en total 6.832.

Para llevar a feliz término semejante estadística, nos asegura el Sr. Montero que hubo de trabajar sobre precedentes relaciones muy inexactas; hasta el punto de que las afirmaciones habituales de quienes manejan este tema, le merecen el calificativo de «nada documentadas» y «llenas de exageraciones» (p. 758). En esas estadísticas, elaboradas con anterioridad a él, dice que a veces se omiten los nombres de bastantes víctimas eclesiásticas; pero lo general es que se aumenta la cifra desmesuradamente. Sobre la base que ofrecen la *Guía de la Iglesia*

en España ³⁷, y los trabajos del P. Calasanz Bau, escolapio ³⁸, asegura Montero que tuvo que efectuar

«medio millar de correcciones de carácter accidental en nombre, apellidos, cargo, sitio o fecha de muerte» (p. 762).

Antes de ofrecer el citado catálogo, se adelantan cuatro observaciones, que transcribimos a continuación:

«1. No están incluidos los sacerdotes, religiosos o seminaristas muertos en los frentes, así como tampoco los fallecidos en prisión, salvo en los casos en que la muerte fue efecto de torturas o malos tratos.

2. Los religiosos que tienen nombre de religión, son citados por éste y no por los apellidos de origen, como el resto de las víctimas.

3. Todos aquellos nombres que de un modo u otro hayan sido mencionados en el libro, llevan, tras los datos de la propia ficha, la referencia de la página. Con ello el apéndice estadístico hace simultáneamente las veces de *índice onomástico*. Esta es la razón por la que se ha hecho un *nomenclator* general, más que una serie de listas parciales por diócesis y congregaciones religiosas.

4. Serán vivamente agradecidas por el autor cuantas correcciones o enmiendas le sean enviadas por todo lector que observe en la estadística que sigue —o en cualquier página del libro— algún error u omisión» (pp. 767-768).

Aceptando esta última invitación, vamos a comunicar al Sr. Montero las correcciones que es necesario hacer para que la ficha de los religiosos dominicos de la Provincia de España sea correcta y completa. Respecto de los demás dominicos españoles, nos remitimos a lo que puedan decir los correspondientes Vicepostuladores; y por lo que atañe a las múltiples diócesis

37. Cf. *Guía...*, pp. 207-277 (Madrid, 1954).

38. Estos trabajos, inéditos aún, fueron ultimados el año 1953; suman en total 700 páginas mecanografiadas, bajo este título general: *La persecución religiosa en la zona roja española durante la guerra de liberación (Estudio histórico)*.

españolas y demás institutos religiosos, creemos que han de ser ellos quienes satisfagan la llamada del Sr. Montero, para evitar que se trasmita a la posteridad un martirologio tan incompleto e inexacto históricamente.

El sistema que nosotros vamos a seguir será algo diferente del adoptado por Montero. Agruparemos los religiosos atendiendo a los conventos en los que estaban asignados al iniciarse la persecución; inmediatamente daremos el nombre de bautismo, y el de religión (si lo tienen) irá entre paréntesis; seguirán los dos apellidos completos; después el lugar donde fueron asesinados; y por último la fecha exacta de la muerte. Adoptamos este método, porque juzgamos que prestará mayor utilidad para la labor de corrección del catálogo victimal del Sr. Montero. En este, unas veces se equivocan los nombres y los apellidos; otras se da preferencia al segundo apellido, en vez del primero; en ocasiones se aduce el nombre de pila solamente, mientras que en algún caso el nombre de hábito o de profesión se omite, o se equivoca.

Para que, por la simple lectura, se advierta enseguida la diferencia entre lo que nosotros aportamos y los datos que el Sr. Montero omite u ofrece equivocados, subrayaremos aquello que hayamos tenido que corregir en el original de la obra que comentamos.

1.º *Convento de San Juan Bautista de Corias (Asturias):*

a) Miguel Menéndez García... *Pinar de Lada (Sama), noche del 30 al 31 de agosto de 1936.*

b) Isidro Ordoñez Díez... *Pinar de Lada (Sama), noche del 30 al 31 de agosto de 1936.*

c) Cristobal Iturriaga-Echevarria Irazola... *Pinar de Lada (Sama), noche del 18 al 19 de septiembre de 1936.*

d) Santiago (Pedro) Vega Ponce... *Pinar de Lada (Sama), noche del 18 al 19 de septiembre de 1936.*

En total resulta que para la ficha de cuatro religiosos, se cometieron ocho omisiones y seis errores.

2.º *Convento del Smo. Sacramento de Navelgas (Asturias).*

Es el caso único en que encontramos exactos todos los nombres y apellidos de los cuatro religiosos. Dejamos aquí constancia de ello: PP. Celestino José Alonso Villar, Santiago Franco Mayo, Gregorio Díez Pérez y el Hermano Fr. Abilio Sáiz López. A pesar de que en la página 595, nota 14 se daba erróneamente el 8 de agosto de 1956 como fecha de la muerte, en el catálogo al que ahora nos referimos se hace constar la fecha exacta, o sea el 18 del citado mes y año.

Además de la errata en la transcripción del nombre de *Navelgas* («Navelias») que se advierte en la ficha del P. Santiago Franco Mayo, se reitera invariablemente, hasta *cuatro* veces, la equivocada asignación de este pueblo asturiano a la provincia de Santander, cuando en realidad la ubicación de aquel y los límites territoriales que le separan de la montaña santanderina distan varios cientos de kilómetros.

Resumiendo: en lo concerniente a los religiosos de esta comunidad, el índice estadístico tiene cuatro errores y una errata.

3.º *Convento de Jesús Obrero de la Felguera (Asturias).* De esta comunidad sólo pereció Fr. José María Laguía Puerto, dominico de *La Felguera* (no Corias)...; muerto el 2 de septiembre de 1937.

Para un solo religioso, encontramos tres omisiones y dos errores.

4.º *Convento de San Esteban de Salamanca.* La ciudad del Tormes y su provincia quedó desde el primer día del Alzamiento en la zona nacional; por consiguiente no hubo en ellas persecución religiosa. Pero tres Padres dominicos canónicamente asignados al célebre Convento de San Esteban, se hallaban en territorios que quedaron ocupados por los rojos al iniciarse la Cruzada; los tres fueron asesinados. Su nombre y su ficha exacta, con la corrección oportuna sobre los datos que ofrece el Sr. Montero, es como sigue:

a) *Raimundo Joaquín* (no Domingo) Castaño González, asignado al Convento de *Salamanca*, capellán de las dominicas de *Quejana*, murió durante la noche del 2 al 3 de octubre de 1936.

b) Vidal Luis Gómara, asignado al Convento de *Salamanca* (La Peña de Francia no es casa religiosa «sui juris»).

c) José María Palacio Montes...; *Pinar de Lada* (Sama), asesinado en la noche del 30 al 31 de agosto de 1936.

Como balance complexivo, resulta que, para tres religiosos, en el libro de Montero hay cuatro omisiones y siete errores.

5.º *Convento de Santo Domingo el Real de Madrid*. De los religiosos asignados a este Convento únicamente existen dos bajas. Una de ellas es el P. José (*Domingo*) Gafo Muñiz; a pesar de que en el texto de esta Historia se le atribuye equivocadamente por dos veces el nombre de «Pedro» (pp. 19, 623), y también de que se fija su muerte en el ocho de octubre (p. 61, nota 22), no obstante en la p. 808 del «índice estadístico» su ficha se ofrece perfectamente adecuada a la realidad, constituyendo este el único caso de todo el martirologio dominicano que no necesita corrección sustancial, si exceptuamos la ausencia del nombre de «Domingo», añadido al hacer su profesión religiosa. Únicamente deberíamos, para dar cumplimiento a la promesa que hace el Sr. Montero en la observación 3.ª de la p. 768, hacer una referencia a las páginas del libro donde se menciona al citado Padre, o sea: pp. 19, 61, 623-624.

El otro religioso de este Convento madrileño que padeció la persecución y muerte a manos de los rojos fue el P. *Luciano* (Reginaldo) Hernández Ramírez... murió probablemente en la noche del 13 al 14 de agosto de 1936.

Para ambos religiosos urge introducir las diez omisiones señaladas.

6.º *Convento de Santo Tomás (Oratorio del Olivar) de Madrid*. A cinco Padres asciende la contribución de esta comunidad al martirologio de la Cruzada. Señalémoslos por separado, como hicimos hasta ahora con los demás.

a) Alfredo Fanjul Acebal; todo lo referente a este Padre, que era el Prior del Olivar, aparece transcrito rectamente en este resumen estadístico, si exceptuamos la fecha de su muerte en Paracuellos del Jarama, que ocurrió el siete (no el ocho) de noviembre de 1936; hay que anotar también la omisión de la referencia a la p. 156.

b) Juan Mendivelzúa *Ocerín*... Está equivocada la cita de la página en la que esta *Historia* le menciona; debe ser p. 336.

c) Vicente *Alvarez Alvarez-Cienfuegos*...; probablemente murió del 21 al 22 de agosto de 1936.

d) Vicente Peña *Ruiz*...; asesinado en *Paracuellos del Jarama* el 7 de noviembre de 1936.

e) Vicente Rodríguez *Fernández*... Todo lo restante se halla bien, menos la cita de la página de esta *Historia*, que debe ser p. 336.

Entre los cinco religiosos nombrados ofrecen una suma, para el catálogo de «fe de erratas», que asciende a tres errores y doce omisiones.

7.º *Convento de Nuestra Señora de Atocha (Madrid)*. Cinco Padres y un Hermano lego de la Basilica de Atocha fueron asesinados por los rojos durante la persecución religiosa en Madrid. También acerca de ellos conviene hacer algunas adicciones y rectificaciones en la *Historia* de Antonio Montero.

a) *Abrahám (Luis) Furones Furones*. Este religioso, que era el prior de su Convento, cayó junto a algunos de sus súbditos, traspasado por las balas en las calles próximas a la Basilica, mientras abandonaban el inmueble. Con respecto a los datos que nos ofrece Montero en la ficha del mismo, tenemos que hacer algunas advertencias de mucha importancia desde el punto de vista histórico. Su nombre de pila es Abrahám; pero en religión lo cambió por el de Luis. El presunto apellido «Arenas», que es el único que conoce Montero, no le corresponde ni por la parte del padre ni por la de la madre, ya que entrambos se apellidaban «Furones» (y por cierto que la madre lo tenía dos veces seguidas). El hecho de que corrientemente se le denominase *P. Arenas*, se debe a los años que pasó en América, donde sonaba mal el apellido «Furones» y comenzó a conocerse por *Arenas*, sin que en realidad le corresponda legalmente bajo ningún concepto.

b) Félix *Alonso Muñiz*... dominico de *Atocha*, asesinado en *Paracuellos del Jarama* el 7 de noviembre de 1936.

c) Isabelino Carmona *Fernández*..., dominico de *Atocha*...;

está equivocada la cita de la página en que se refiere su nombre dentro de esta *Historia*, que debe ser p. 336.

d) José López Tascón..., dominico de *Atocha*. Este religioso recibió varios disparos mortales al salir del Convento, en la calle de Granada, y murió santamente a los cinco días en el Equipo Quirúrgico en el Centro de la Ternera del Ayuntamiento de Madrid.

e) Jacinto García Riesco. Como el anterior y el P. Furones, este Hermano lego murió acribillado a balazos, en la calle de Granada, el día 20 de julio de 1936.

f) José María González Solís... Este religioso estaba asignado al Convento de *Atocha*, pero se encontraba provisionalmente dando ejercicios espirituales a las dominicas de *Quejana (Alava)*, donde fue detenido con el P. Castaño. Su muerte ocurrió en la noche del 2 al 3 de octubre de 1936 en el barco-prisión «Cabo Quilates». Como su nombre debiera aparecer junto al del P. Castaño en la *Historia*, p. 359, nota 54 (cosa que omite el Sr. Moreno), se sigue que en el apéndice estadístico es necesario añadir la p. 359.

Por consiguiente, los datos que deben corregirse o añadirse suponen en este caso cinco errores y quince omisiones.

8.º *Convento de Nuestra Señora de Las Caldas de Besaya (Santander)*. Esta comunidad fue la que perdió mayor número de religiosos, dentro de la Provincia de España: cinco Padres y cuatro Hermanos. Reconocemos con satisfacción que la ficha de ellos está bastante completa en el «apéndice estadístico». Pero como faltan algunos datos de los que Montero había prometido en las cuatro observaciones de las pp. 767-768, vamos a seguir idéntico sistema al empleado respecto de las demás comunidades religiosas.

a) Enrique María Izquierdo Palacios, *Superior* de los dominicos...; pereció *ahogado en la bahía de Santander* en la noche del 22 al 23 de diciembre de 1936.

b) Enrique Cañal Gómez...; *ahogado también en la bahía santanderina durante la misma noche* que el anterior,

c) José Manuel Julián Mauro Gutiérrez Ceballos...; *ahogado*

en la bahía de la capital montañesa durante la noche del citado 22 al 23 de diciembre de 1936.

d) Eliseo Miguel Largo...; pereció *ahogado* en Santander en la *noche* citada de diciembre de 1936 (p. 356). ‘

e) Miguel Rodríguez González...; fue *ahogado en la bahía* de la misma capital *durante la noche* ya indicada de igual mes y año.

f) Bernardino Irurzun Otermin. Nos costó mucho encontrar en el «apéndice estadístico» la ficha correspondiente a este Hermano de obediencia, porque no se halla en el puesto que le corresponde. El Sr. Montero le cita en un lugar equivocado, una vez que transcribe el primer apellido («Irúrzun») en forma incorrecta: «Izurzum». Por consiguiente, además de esta errata de alguna importancia para orientar o desorientar al lector en su búsqueda, deben modificarse *la fecha de su muerte* (que fue la noche del 22 al 23 de noviembre) y *lugar de la misma* (arrojado al agua en la bahía del puerto montañés).

g) Eleuterio Marne Mansilla...; tuvo este Hermano lego la misma suerte que los anteriores; por consiguiente hay que reformar en la «estadística» de Montero lo que atañe al *lugar de la muerte* y a la *fecha del mes*.

h) Pedro Luis Luis...; de la misma condición que el precedente y con las *dos modificaciones* ya señaladas.

i) José María García Tabar...; en la ficha correspondiente a este Hermano de obediencia es preciso corregir las dos circunstancias indicadas, y añadir al final la cita de la p. 356.

Por lo tanto, el índice de erratas parcial en torno a los nueve religiosos citados, asciende a la cantidad de dieciséis omisiones y diez errores.

9.º *Convento de Nuestra Señora de Montesclaros (Santander)*. En este Santuario de la Virgen, situado a orillas del Ebro, muy cerca del actual pantano del mismo nombre, teníamos los dominicos en el año 1936 ocho religiosos: cuatro Padres y cuatro Hermanos de Obediencia. Aunque el Sr. Montero afirme en la p. 651 que fueron fusilados por los rojos, solamente cuatro de ellos, en realidad fueron cinco. Pero en el catálogo final de

víctimas de la persecución, compuesto por orden alfabético de apellidos, sólo figuran dos, y por cierto fuera del lugar que les corresponde, de admitir como válida la observación segunda que se hace en la p. 767. Siguiendo el propósito adoptado al comenzar esta sección, vamos a exponer los datos de cada uno de ellos, para ayudar al Sr. Montero a mejorar en futuras ediciones la ficha completa de los mismos.

a) *Estanislao García Obeso*. No era Hermano lego, como se afirma en la p. 845, sino religioso sacerdote, que llegó a desempeñar el cargo de Superior en los principales Conventos de la Provincia de España. Fue asesinado el 21 de octubre de 1936 en el monte de Saja, a unos catorce kilómetros de Reinosa. Debiera añadirse también la referencia a la p. 651 de la *Historia*.

b) *Germán Caballero Atienza*. Este Padre, asignado al Convento de *Montesclaros* como todos los religiosos de este grupo, fue fusilado a mediados de octubre de 1936, sin que podamos precisar el día fijamente, en los *montes de Saja*. No hemos podido encontrar su ficha, ni por el nombre ni por cualquiera de los dos apellidos, en la estadística de Montero, a pesar de haberle citado en la p. 651.

c) *José Antonio Menéndez García*. También religioso-sacerdote del mismo Convento. Fusilado juntamente con el anterior a mediados de octubre de 1936 en el monte Saja. Tampoco le menciona el autor de la *Historia* en el catálogo general de víctimas de la persecución, religiosa, aunque le había citado por el primer apellido en la p. 651.

d) *Eugenio Andrés Amo*. Este *Hermano de obediencia* recibió una cruelísima muerte en *Sotillo*, cerca de Navamuel (Santander), entre los días 6 al 10 de octubre de 1936. Aunque en el índice estadístico se ofrece el nombre (sin apellidos) de este religioso (p. 801), sin embargo, es ignorado en la p. 651 (cuando Montero hace una referencia incompleta de los otros cuatro).

e) *Victoriano Santos Ibáñez Alonso*. A pesar de que el señor Montero cita su nombre (sin apellidos) en la p. 651, no obstante le omite en el catálogo general; al menos nosotros no pudimos dar con su ficha por ninguna parte. Las noticias acerca de su muerte, hoy por hoy, permanecen ocultas; sin embargo, parece

cierto que este Hermano murió durante el mes de octubre de 1936, ya en la misma cárcel de Reinosa (era un religioso anciano, muy falto de salud), ya en una de las «sacas» o «paseos» hacia los montes de Saja (Santander).

Si sumamos las ocho omisiones, que corresponden a cada uno de los tres religiosos silenciados en el «índice estadístico» por Montero, a las deficiencias que apreciamos en la ficha de los otros dos que se nombran, el resultado parcial de los defectos subsanales asciende a dos errores y treinta y siete omisiones.

★
★★

Teniendo en cuenta ahora que la *Historia* de Montero establece como número global de religiosos varones asesinados por los rojos en España, el de 2.365, resulta obligado subir esa cifra a 2.368, si añadimos los tres dominicos de la Provincia de España que desconoce el autor en «catálogo» final y del que ha sacado la estadística. Por este mismo motivo, y antes de saber si la relación correspondiente a las diócesis españoles y demás Provincias religiosas de nuestra patria está completa, hay que señalar como más exacta la contribución global de personas eclesiásticas a la persecución religiosa en la cifra de 6.835.

Por lo que atañe a la inexactitud de los datos aducidos en el mismo catálogo de víctimas, son necesarias ciertas adicciones y correcciones en la ficha de los 39 religiosos dominicos de la Provincia de España, en la siguiente forma: hay que añadir 106 omisiones y corregir 39 errores. Tenemos la seguridad de que, con la ayuda de estudios parciales sobre las víctimas de otras Provincias e institutos religiosos y de las demás diócesis, el catálogo de fe de erratas podrá subir de forma insospechada y alarmante.

V.—NECESIDAD DE UNA OBRA DEFINITIVA DE MAS CALADO HISTORICO

Después de haber reflexionado con ánimo escrutador sobre algunas ideas del Sr. Montero, que sirven de base doctrinal a su obra, y una vez analizado críticamente el material narrativo e histórico empleado para reconstruir el martirologio dominicano

de la Provincia de España, deberíamos poner punto final a esta *nota crítica*. Carecemos de fuentes abundantes de primera mano para acometer un estudio similar en torno a las abundantes informaciones que se ofrecen al lector sobre el clero secular, sobre los religiosos de otros institutos, y también sobre los mismos dominicos que estaban afiliados a las otras tres Provincias españolas. Quizá no falte quien se decida a ello algún día; haría un gran servicio a la verdad y a la historia, ya que cerraría el paso hacia la posteridad de ciertas noticias inexactas, datos falsos u omisiones lamentables.

Queremos, sin embargo, añadir algunas observaciones en torno a la aportación que ofreció el laicado español a este glorioso necrologio. Como acertadamente escribe Montero,

«el historiador no puede ignorar que los clérigos son sólo un modesto porcentaje en la tremenda estadística de las víctimas de la zona roja, cuya mayoría abrumadora murió en comunión fervorosa con la Iglesia católica» (p. X).

Lo primero que debemos advertir a este respecto es la desproporción enorme que existe entre los miles de seglares asesinados por los enemigos de la religión y el escaso número de páginas que se les dedica a esta obra. Solamente dos capítulos, el XXII y XXIII (pp. 541-589), tratan expresa y directamente de ellos, cuando el título general de la obra promete historiar la persecución religiosa sufrida por *la Iglesia española* durante el trienio de la Cruzada; y todos sabemos que tan de la Iglesia, de la religión y de España son los laicos, como los clérigos y religiosos. Sugerimos al autor, para futuras ediciones, que añada a su *Historia* algunos cientos de páginas más, para dar cabida a la narración de las múltiples gestas gloriosas en las que fueron destacados protagonistas los laicos; de lo contrario, habría que modificar el título de la misma. Lo primero exige un trabajo de investigación personal muy fatigoso; pero se trata de una labor sumamente importante. Lo segundo, resulta sencillo teóricamente; aunque en la práctica pugnará con obstáculos invencibles.

De antemano, advertimos ya que no valen las disculpas que, para curarse en salud, ofrece Montero en la edición actual de su obra; por ejemplo, las siguientes:

«Nadie se llame a desencanto si no encuentra en esta obra de síntesis, la mención de un caso determinado, quizá el que más interés le suscita por determinados vínculos individuales» (p. XII).

«A la hora de escoger ejemplos particulares se tropieza con idénticas dificultades selectivas que las ya registradas sobre la lista global de sacerdotes y religiosos. Imposible consignar todos los casos. Subjetivo y arriesgado fijarse en unos pocos; siendo este último el único camino, habrá que afrontarlo con la mejor voluntad» (p. 545).

Es cierto que no debemos aspirar los particulares a que se haga mención de las personas que cada uno de los que hayan de leer la *Historia* estimó mucho en vida o conoció perfectamente; es indudable que resulta imposible citar a todos los seglares muertos por Dios a manos de los rojos. Pero eso no justifica al escritor de una obra objetiva, imparcial y serena, para que se reserve el derecho a mencionar únicamente los casos y las personas que él quiera, independientemente de otras razones desapasionadas; ni puede pretender considerarse autorizado para omitir otros casos sobresalientes o las odiseas de personas de relevante condición.

Volvemos a repetir que esto exige del historiador un penoso trabajo de investigación personal, que deberá realizar sobre la extensa y complicada geografía española. Será muy insignificante la ayuda que a este respecto puedan ofrecerle las curias episcopales; tampoco las asociaciones religiosas de las que eran miembros los mártires estarán en condiciones de echar una mano al historiador. Habrá que recurrir a los supervivientes de las familias a las que fueron arrancadas violentamente las víctimas, después de una información general ofrecida por personas solventes sobre el campo concreto al que deberá abarcar el estudio. Podrá investigar en los archivos que esconden las actas de muchos interrogatorios judiciales de la postguerra. Quizá el trabajo más fácil y el camino más seguro sea un paciente repaso de colecciones de las principales revistas o monografías (que por cierto abundan más de lo que afirma Montero en su *Historia*), publicadas durante los mismos años de la Cruzada o inmediatamente después de ella.

Vamos a exponer brevisísimamente unos ejemplos, que le hubieran venido al Sr. Montero como anillo al dedo para adornar su obra, principalmente por lo que se refiere a los dos capítulos sobre el laicado.

En «La Vida Sobrenatural» puede verse una información de valor extraordinario para conocer la persecución religiosa en Gijón, escrita por D. Bonifacio Lorenzo Somonte, con este título: «*Matadme a mi también que creo en Dios*», o *escenas de los mártires de Asturias* ³⁹.

La revista «El Santísimo Rosario» publicó un informe del P. Alberto Colunga, sobre *Los mártires de la Tercera Orden en Caborana* (Asturias) ⁴⁰.

También conocemos por «El Santísimo Rosario» un relato en torno al calvario y muerte de un sacerdote y de algunos feligreses suyos, pertenecientes a la parroquia asturiana de Nembra, en la cuenca minera ⁴¹, bajo el epígrafe *La Eucaristía y el Rosario, preparación para el martirio* ⁴². Con mayor extensión y número de detalles se narran esos acontecimiento en «La Vida Sobrenatural», bajo el título *La pasión de unos adoradores del Santísimo asturianos* ⁴³. Creemos que el cap. XXIII de la *Historia* de Montero, titulado *Peligrosa vecindad con la sotana*, está reclamando la inclusión en él de unos hechos tan excepcionales

39. Cf. «La Vida Sobrenatural», XVIII (1938), 219-230. Este emocionante relato sirve admirablemente para completar la descripción que dejamos hecha al comentar los sucesos de Gijón, expuestos por Montero en las páginas 346-348.

40. Cf. «El Santísimo Rosario», LIV (1939), 77-81.

41. El sacerdote en cuestión se llamaba D. Jenaro Fueyo Castañón; lo cita el Sr. Montero en la página 807 del «apéndice estadístico», pero dejando en interrogante el día de su muerte y equivocando el mes del año en dos fechas. Los nombres de los dos feligreses que fueron materialmente despedazados por los rojos en la misma fecha son éstos: Segundo Alonso González e Isidro Fernández Cordero; y la matanza tuvo lugar dentro de la iglesia parroquial en la noche del 21 al 22 de octubre de 1936.

42. Cf. «El Santísimo Rosario», LIV (1939), 174-183.

43. Cf. «La Vida Sobrenatural», XIX (1939), 54-66. Garantizamos la objetividad y autenticidad de cuanto se narra en estos artículos de las revistas «El Santísimo Rosario» y «La Vida Sobrenatural». El P. Colunga, autor de los citados relatos, escribió teniendo delante los informes que nosotros mismos le ofrecimos, después de una investigación seria y paciente hecha sobre el terreno, y con testigos «de visu et auditu», durante el mes de enero de 1939.

como éstos, ya que superan a los más trágicos y gloriosos a la vez de todas las persecuciones religiosas. Debiera haberlos mencionado el citado historiador, dado que refiere otros acontecimientos que tuvieron lugar en el mismo escenario y que en cierta forma estaban concatenados con aquéllos. Se habla en efecto, de la odisea, casi novelesca, que vivió el agustino P. Santos Fernández por el concejo asturiano de Aller (pp. 587-588); y resulta que ese mismo religioso tiene escrita su vida en zona roja y contados con bastante detalle los sucesos ocurridos en la iglesia de Nembra (Asturias), en un libro apasionante que se titula *Esto pasó en Asturias*. Como dicha obra se cita por Montero en la bibliografía (p. XXIV), suponemos que podrá volver a leerla más detenidamente y que tomará buena nota de lo que se dice en las pp. 120-125 ⁴⁴.

Vamos a terminar haciendo una reflexión, que bien podía haber servido de prólogo. El Sr. Montero declara repetidas veces en su obra que ha intentado hacer una labor de *síntesis*; e invita a otros a que escriban trabajos parciales, monografías, etc., con el fin de ir abriéndose paso para lograr «una obra definitiva de más calado histórico» (cf. pp. XI, XIII, 207, etc.). Nosotros pensamos que no se puede realizar debidamente la obra de síntesis, la historia general, el estudio de conjunto, etc., mientras no se tengan a mano en un grado de máxima madurez las investigaciones parciales objetivas o los estudios monográficos históricamente ciertos. Al fallar ese principio básico en la obra que comentamos, no es extraño que se tambalee o amenace ruina el edificio entero.

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

*Vicepostulador de las Causas de Beatificación
y Canonización de la Provincia dominicana
de España*

44. El libro de referencia fue escrito por Manuel González Hoyos, al dictado del P. Santos Fernández; se imprimió en Burgos el año 1938, ediciones RAYFE.

BIBLIOGRAFIA

TEOLOGIA *

F. PETRI DE BERGOMO, *In Opera Sancti Thomae Aquinatis index seu Tabula aurea*, Romae, Editiones Paulinae, 1960, 18 x 25, 1250 pp. 4000 l.

Las Ediciones Paulinas han emprendido una obra digna de toda clase de encomios. Quieren darnos una nueva edición de la Suma Teológica de Santo Tomás y de antemano se han decidido a publicar una nueva edición de la célebre obra de Pedro de Bergamo, que habrá de servir de índice analítico de la Suma teológica. La presente edición es una edición fototípica hecha a base de la ed. Vivés.

Cualquier estudioso de Santo Tomás conoce la gran importancia de esta obra y cómo ha prevalecido entre otras muchas similares por sus caracteres de universalidad y de perfecto orden. Todavía en nuestros días esta obra es necesaria aunque tengamos los índices más modernos de la edición leonina y los de Deferrari y Schuetz. La obra de Pedro de Bergamo tiene este valor actual debido a ser un índice de todas las obras del Santo y, sobre todo, al hecho de haber compendiado no sólo listas de palabras sino también de argumentos, de tal modo que, como diversos autores han hecho notar ya, esta obra es un verdadero compendio de la doctrina del Santo. Hay palabras, que son verdaderos tratados teológicos, v. gr.: «angelus», «amor», «baptismus»... El autor trabajó mucho tiempo en esta obra: «...Quantis qualibusque diurnis pariter ac nocturnis sudoribus», nos dice en el prólogo, pero el resultado ha sido una obra magnífica en su contenido y de una utilidad inigualable para quien quiera adentrarse en la doctrina de Sto. Tomás, como lo demuestra el hecho de que durante casi cinco siglos no ha habido otro índice sistemático que le haya disputado este campo.

Como es sabido, a lo que propiamente era el índice de las obras de Sto. Tomás siguió la publicación de las *Concordancias*, obra en la que se trataban de explicar las aparentes contradicciones de la doctrina del Santo y que en el índice estaban señaladas por las frases que comienzan «oppositum videtur»

* La Dirección se reserva el derecho de reseñar de aquellos libros que le sean enviados los que crea interesantes para el público de la Revista. Los demás serán anunciados en la sección *Libros Recibidos*.

o «imo». Esta segunda parte de la obra no ha sido recogida en la presente edición, como no lo había sido tampoco en la edición ejemplar de Vivés. Sin embargo los editores han cuidado de darnos al margen de las páginas la enumeración de tales dudas, que en la Tabula actual llegan a 1208. Ciertamente que algunas de estas dificultades ya no tienen hoy importancia, pero si los editores nos hubieran dado también el texto de las Concordancias la obra presente sería más completa.

Otros valores dignos de tenerse en cuenta de la presente edición son los siguientes: se ha facilitado mucho el trabajo de búsqueda en las palabras extensas poniendo al margen del texto las palabras que señalan los diversos apartados: subiectum, divisio, quid...; labor no difícil de realizar por lo bien ordenado de toda la obra de Pedro de Bergamo y que es extraño cómo se había retirado en ediciones anteriores. Al final de la obra se nos da una lista de todas las palabras analizadas en el índice y se recoge también la tercera parte de la obra del gran recopilador: la tabla bíblica, dividida según los diversos libros de la Biblia y aún hoy de gran utilidad tanto para los exégetas como para los estudiosos e incluso para los predicadores, que quieren buscar una sugerencia teológica respecto a un texto determinado.

Insistimos en que sólo alabanzas merece la decisión de Ediciones Paulinas de hacer hoy asequible una obra de tanto valor para quien quiere adentrarse en el vasto campo de la doctrina tomista. La editorial ha puesto toda su buena voluntad y nos ha dado una obra, que nos atrevemos a llamar perfecta desde el punto de vista tipográfico. Ello nos hace esperar con ilusión la edición de la Suma Teológica que, por lo que hemos oído, no tardará ni un año en salir a la prensa.

P. A. Osuna, O. P.

FRIEDRICH WETTER, *Die Lehre Benedikts XII von intensiven Wachstum der Gottesschau*, Roma, Universidad Gregoriana, 1958, VIII + 236 pp.

Bella tesis doctoral por la Universidad Gregoriana. La opinión de Juan XXII que, como persona particular, retrasaba hasta el fin del mundo, como secuela del juicio universal, la entrada de los justos en el cielo y de los pecadores en el infierno, suscitó una viva reacción en los medios teológicos. La inmensa mayoría de los teólogos le era adversa, hasta el punto de considerarla herética e indefendible.

El Papa fue el primero en provocar la discusión y en someter a un examen riguroso su manera de ver particular. Uno de los principales a quien encargó dicho examen fue al Cardenal Jacobo Fournier, que después le sucedió en el trono pontificio con el nombre de Benedicto XII. Y fruto de ese encargo es una obra monumental a él debida, *De statu animarum sanctarum ante generale iudicium*, que se conserva en la Biblioteca Vaticana (Vat. Lat. 4006, fol. 16 ra - 225 va). Es la obra fundamental de toda aquella controversia, y fue publicada en 1342, año de la muerte de su autor.

Juan XXII se convenció de su error, que retractó antes de morir, y Benedicto XII definió la doctrina contraria el 26 enero de 1336, a saber: las almas de los justos que no tienen ya nada que purgar, van al cielo en seguida,

antes de la resurrección de sus cuerpos y del juicio universal, viendo a Dios cara a cara; y proporcionalmente, las almas de los pecadores que mueren en pecado mortal, caen al momento en el infierno, siendo atormentadas con penas infernales, antes de la resurrección de sus cuerpos respectivos y del juicio universal (Denz., nm. 530-531).

Benedicto justifica plena y abundantemente este dogma en su obra, y responde certeramente a los argumentos de autoridad y de razón teológica que aducían Juan y sus seguidores. Conocíamos largos extractos de esta obra publicados por Rainaldi en sus *Annales Ecclesiastici*, pero no se la había sometido todavía a un examen y estudio completo y sistemático, como lo hace el Autor. Ello ha dado por resultado el hallazgo de todos los fundamentos de la posición contraria, a saber, las dos series de *Auctoritates* más importantes que presentaban a favor de ella, y los argumentos aducidos por Juan en sus famosos sermones 3 y 4, que sólo conocíamos por el resumen del minorita Nicolás. Realmente, esta obra de Benedicto —que bien merecía ser dada a las prensas— es la principal fuente de información para un estudio científico y objetivo de toda aquella controversia.

Pero el autor de esta Disertación se fija principalmente en otro aspecto secundario, aunque relacionado con el principal, esto es, sobre si la gloria de los bienaventurados y la pena de los condenados crecen después de la resurrección de sus cuerpos y del juicio universal; y, dado que de hecho crezcan, qué clase de crecimiento es: meramente extensivo, o también intensivo.

Este nuevo problema, ya muy discutido entre los teólogos, no fue resuelto ni definido por Benedicto XII, aunque él, como persona particular —según lo hace constar expresamente—, se inclinase por el aumento intensivo. Opinión que expone largamente y que trata de probar con toda clase de argumentos. El autor del libro que reseñamos le sigue paso a paso, aduciéndolos, valorándolos y comparándolos con los empleados por otros teólogos anteriores.

Estudio interesante. En él aparece la suma diligencia de Benedicto, pero yo creo que no debe exagerarse su originalidad, porque todos sus argumentos se encuentran ya, en el fondo, en los grandes teólogos de la segunda mitad del siglo XIII y del primer tercio del XIV.

En realidad, Benedicto —Jacobus Fournier— trató de «comprender» los argumentos de los contrarios, y fruto de esa «comprensión» parece ser su insistencia en dicho aumento intensivo. Pero dudo mucho que lo haya logrado demostrar. Su argumento aquiles es que en el juicio universal se abrirá el libro de la vida, en donde aparecerán escritos y quedarán patentes a todos los hombres, especialmente a los bienaventurados, todas las obras y todos los secretos de los corazones de todos y de cada uno de los hombres, juntamente con la razón última de toda la providencia, de toda la predestinación y de toda la gobernación de Dios sobre los hombres y sobre los ángeles. Todo esto lo verán en Dios después del juicio, no antes; porque hasta ese momento no lo veían más que parcial e imperfectamente, según las sucesivas revelaciones o manifestaciones que Dios quisiera comunicarles.

Argumento, a nuestro juicio, muy débil; porque todo ese plus de visión de dichos objetos es de cosas creadas y de operaciones divinas *ad extra* referentes a las mismas, no de Dios en sí mismo. Una *extensión* objetiva, por añadidura de objetos secundarios que no son Dios mismo, parecida a la *extensión* subjetiva de la bienaventuranza formal del alma al

cuerpo, por añadidura de éste al alma en la resurrección final. El aumento verdaderamente *intensivo y esencial* no aparece por ninguna parte.

El hombre todo, en cuerpo y alma, verá a Dios, pero no lo verá con el cuerpo sino con el alma —con el intelecto—. Todo lo que el cuerpo y sus sentidos, aún gloriosos y después de la resurrección, puedan dar, no ayuda ni acrecienta el poder visivo del intelecto bienaventurado, porque ni ellos por sí pueden llegar a ver a Dios, ni éste es más visible a través de las imágenes sensitivas.

La importancia de la resurrección, tan subrayada en la Escritura, queda intacta, porque ella consume la total redención y salvación del hombre en cuanto hombre —del hombre entero—.

En suma, una muy buena Disertación de tipo histórico y positivo, pero que no resuelve otros problemas connexos y fundamentales de tipo especulativo.

Fr. J. Ruiz de Dulanto, O. P.

S. ALBERTI MAGNI, O. P., *Metaphysica*. Libros quinque priores editi BERNHARDUS GEYER, Münster in Westf., Aschendorff, 1960. XXX + 304 pp. 76/50 D. M.

El Instituto San Alberto Magno, de Colonia, sigue incansable su edición crítica de las Obras Completas del Doctor Universal. El tomo que ahora reseñamos contiene sus comentarios a los cinco primeros libros de la Metafísica de Aristóteles, y corresponde al vol. XVI, 1, de la colección completa.

La edición ha sido preparada por Mons. Bernardo Geyer, Presidente de dicho Instituto. Trabajo verdaderamente impropio y erizado de dificultades de todas clases, por tratarse de un texto poco limado del mismo Alberto —quizá debido a su vista cansada—, y mal transcrito por sus copistas.

Su autógrafo, que se conservaba a fines del siglo xvii en la Biblioteca Capitular de Spira, ha desaparecido. Por fortuna, el Cod. Pal. lat. 977 de la Biblioteca Vaticana contiene una copia directa del mismo, hecha por el Doctor Enrique Dionisio Singem, aunque con muchos fallos, debidos al mal estado del original. Pero es el mejor y principal de todos los códices totales o parciales que se conservan —en total 29—, que el doctísimo editor describe minuciosamente. Por eso lo toma como base de su edición, aunque teniendo en cuenta los demás como auxiliares y subsidiarios.

Otra de las dificultades principales para esta edición consiste en señalar con precisión el texto de Aristóteles —traducción— que el Santo Doctor tenía a la vista. Desde luego parece que tuvo presentes varias, la arábigo-latina y otras latinas, sobre todo la llamada *Media*, pero no llegó a conocer ni utilizar la mejor y más correcta de Guillermo de Moerbeke. Para seguir, pues, el comentario del Alberto y hacerlo más inteligible, Mons. Geyer ha editado esa versión *Media* al pie de la página, según tres códices (Bibl. Vat. Borgh. 304, Bibl. Vat. lat. 6944 y Paris Bibl. Nat. 6325), que ofrece un buen texto, aunque sin pretensiones de crítico.

Por otra parte, dicha versión ayuda a precisar la fecha de composición de esta obra de Alberto. Evidentemente es posterior a 1250, porque esa tra-

ducción no era conocida por los Maestros de París antes de dicho año. Tampoco puede ser posterior a 1270, porque desde entonces dejó de usarse, siendo sustituida por la de Moerbeke. Tuvo, pues, que ser escrita dentro de esas dos fechas. Probablemente hacia 1262-1264, por ser posterior a su obra *De Animalibus*.

Pero lo verdaderamente admirable es la sagacidad de S. Alberto, que logró con frecuencia descubrir el pensamiento auténtico de Aristóteles, a pesar de lo confuso e incorrecto de las traducciones que utilizó.

La edición, en conjunto, es espléndida y sumamente cuidada. La ejemplar modestia con que su editor la presenta, le hacen acreedor a la más simpática acogida.

Cuando no ha logrado comprobar o identificar una cita, lo confiesa abiertamente: por ejemplo, respecto de Abubacher (p. 1-2) y de Avenzoreth (p. 26b, v. 71). Sin embargo, yo creo que se pudiera haber apurado algo más.

La idea que atribuye a Abubacher de que las especulaciones físicas y matemáticas son como peldaños y disposiciones para subir hasta las especulaciones metafísicas —speculationes autem istae gradus sunt et manuductiones ad speculationem divinam—, se encuentran verdaderamente en ese filósofo, conocido más vulgarmente por el nombre de Avempace. La refiere Averroes en su Comentario Magno a los libros *De Anima*, de Aristóteles (III, com. 36, ed. F. Stuart Crawford [Cambridge, Massachusetts, 1953], p. 499, v. 420-425; 500, v. 590-615; 501-502, v. 640-645), de donde la tomaron S. Alberto, Sto. Tomás (*Summa contra Gentiles*, III, 41) y Ulirico de Estrasburgo, fervoroso discípulo de S. Alberto, que emplea casi las mismas palabras de su Maestro —speculationes physicae et mathematicae sunt gradus et manuductiones ad speculationes divinas ut dicit Abubacher in Epistola de Contemplatione (*De Summo Bono*, lib. I, tract., 2, cap. 5, ed. J. Daguillon, p. 41, v. 22-24, París, 1936)—.

Pero hoy día disponemos de esa obra de Avempace y de otras complementarias en edición bilingüe árabe y española, hecha por Miguel Asín Palacios (*Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, que es la Epístola de referencia [Al-Andalus, 7 (1942) 1-47]; *Epístola de despedida o Carta de Adiós* [Al-Andalus, 8 (1943) 1-87]; *El Régimen del Solitario* [Marid, 1946]), y en ellas aparece claramente ese pensamiento (*Tratado de la unión*, pp. 37, 41, 47; *Epístola de despedida*, pp. 61, 78, 85, 87; *El Régimen del Solitario*, pp. 94-96, 118-119). Se encuentra asimismo en Alfarabi (*Liber exercitationis ad viam felicitatis*, ed. H. Salman, O. P., en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 12 [1940], p. 45), en quien se inspiró Avempace.

Y en cuanto a Avenzoreth, parece ser el gran médico Ibn Zuhr, conocido por el nombre de Avenzoar (cf. A. González-Palencia, *Historia de la literatura árabe-española*, pp. 268-269, Barcelona, 1928).

Fr. Santiago Ramírez, O. P.

Le Concile et les Conciles. Contribution a l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise, Edit. de Chevetogne-Du Cerf, 1960, 14 x 22½, 348 pp.

Se nos ofrecen en el presente volumen los trabajos presentados en las jornadas ecuménicas, que se celebran anualmente en Chevetogne y que en el año 1959 estuvieron dedicadas al problema de los concilios.

Los estudios, debidos a relevantes personalidades, tienen un interés de primer orden, aunque los puntos de vista sean muy diversos, como es de esperar en una reunión de carácter ecuménico. Pero todos los puntos de vista son tan sugerentes que la obra se lee con un crecido interés.

El objeto inmediato de cada trabajo es un tema histórico. Ocho estudios intentan resumir la historia de los concilios ecuménicos. Pero su interés no está en la parte histórica sino en el fondo ecuménico, que se les da a todos ellos, buscando en cada uno de ellos aquellos puntos doctrinales o acontecimientos históricos que puedan interesar en un diálogo ecuménico. Así, p. e., el P. Camelot insiste sobre el carácter ecuménico de los cuatro primeros concilios ecuménicos así como en su eclesiología y el P. Congar traza las grandes líneas históricas de la primacia, que han tenido siempre en la Iglesia estos concilios. No cabe duda, de que en una problemática ecuménica tarde o temprano ha de plantearse la cuestión de las razones por las que no todos los concilios han tenido el mismo valor en la historia de la Iglesia; el aspecto colegial de la Iglesia está aquí en juego y sus implicaciones históricas exigen proceder con cuidado pues ni siquiera respecto a la determinación de los concilios ecuménicos ha habido siempre unanimidad. Muy interesante juzgamos la comunicación del conocido teólogo de la Ortodoxia, H. Alivisatos. Las apreciaciones que él hace sobre el cesaropapismo oriental debieran ser muy tenidas en cuenta por los historiadores de este cisma. Al final del artículo retorna el conocido profesor sobre sus ideas de una coexistencia entre las dos iglesias ya conocidas por otras publicaciones suyas. Sobre el Concilio de Constanza Dom Paul De Vooght hace un estudio detallado, pero algunas de sus conclusiones originales, como la referente al alcance de la aprobación del Concilio por Martín V, no nos parece convincente. Siguen otros estudios sobre el Concilio de Florencia del P. Gill, historiador de dicho Concilio, del C. Tridentino y, finalmente, del C. Vaticano. Sobre este último R. Aubert estudia el aspecto eclesiológico. Sus apreciaciones sobre los esquemas presentados en dicho concilio para darnos una doctrina de la Iglesia quizá sean muy severas sobre todo teniendo en cuenta que la gran parte de la doctrina en ellos contenida ha sido después afirmada en documentos pontificios.

El libro se cierra con un estudio, a modo de conclusión, del P. Congar, que quizá sea lo más interesante de la obra por las sugerencias, que nos da y por parecer un reflejo de los cambios de impresión que siguieron en este Congreso a cada una de las ponencias. Las conclusiones a las que llega son de gran interés para emprender un estudio a mayor escala sobre la colegialidad de la Iglesia. Algún pequeño detalle, como las relaciones de la sobornost de la Ortodoxia con estas doctrinas católicas o una oposición muy buscada entre lo que llama los dos polos de la comunidad cristiana: el

Papa y la Iglesia son tratados muy rápidamente como para que puedan constituir objeto de discusión.

P. A. Osuna.

P. JULIAN ALAMEDA, O. S. B., *Las Iglesias de Oriente y su unión con Roma*, 2.^a ed. Vitoria, Editorial ESET, 1960, 14'5 x 21, 385 pp.

Intenta ser esta obra una introducción al estudio de la unión con las iglesias de Oriente. Para ello estudia los temas ya clásicos de la historia de la separación y los intentos de unión en la historia. Y a continuación revisa los obstáculos y medios para lograr tal unión.

Toda la obra está concebida con el fin de orientar a los católicos en este problema actual de la unión con cristianos. Los hechos históricos y detalles que se dan son casi todos los conocidos por otros manuales. Las descripciones que hace de la vida y estado actual de aquellas cristiandades no dice más de lo que dijo el P. Jedin hace ya mucho tiempo. Las generalizaciones y juicios apriorísticos son grandes. Pero lo que más asombra es lo atrasado de su información, que responde casi exclusivamente a una situación de principios de siglo y el silencio que se hace de toda la actividad moderna de la Ortodoxia en favor de la unión. Con un planteamiento de la unión tal como estaba hace cincuenta años mal podremos secundar los deseos ardientes de nuestro actual Pontífice.

P. A. Osuna, O. P.

BERNHARD RIDDER, *Historia de la Iglesia católica*, (Perspectivas, 10), Madrid, FAX, 1960, 20 x 13, 816 pp. 145 ptas.

Tenemos en esta obra una breve historia con fines ante todo pedagógicos, pues está destinada a servir de texto de enseñanza en cursos de bachillerato o en círculos de estudio de agrupaciones religiosas. Es, por consiguiente, un libro sin interés desde el punto de vista científico, pero con gran interés desde el punto de vista pedagógico. Y el principal valor estriba, a juicio de los editores, en ser una exposición ligada y viva de toda la historia procurando hacer ver cómo los grandes acontecimientos se preparan en otros sucesos o actitudes. Esta es la mejor manera de hacer historia, y también la más pedagógica y, sobre todo, la más apta para hacer ver cómo el Espíritu de Dios guía siempre esta sociedad que es la Iglesia a través de todas sus vicisitudes. La obra no oculta nada de lo que es triste en esta Historia de la Iglesia, pero sabe en todo momento dar su verdadero alcance y enseñanzas. Bastantes dibujos gráficos ayudan a grabar en la memoria este progreso de la historia. Al final una tabla cronológica sirve para fijar los principales hechos históricos. Se nota el origen alemán de la obra en la amplitud concedida a la reforma protestante y en la importancia dada al resurgir de la vida católica alemana en el siglo XIX.

H. F.

JOSE MANUEL FERNANDEZ CASTAÑO, O. P., *Relaciones entre la Iglesia y el Estado*, Roma, 1960, 17 x 23'5, XII + 127 pp.

La obra que tenemos en nuestras manos es una Tesis presentada hace poco tiempo, para obtener el doctorado, en la Facultad de Derecho Canónico del *Angelicum* en Roma. Sabíamos desde hace algunos años que su autor estaba trabajando febrilmente para hacer acopio de datos en orden a llevar a cabo este estudio con la mayor perfección posible. Creemos sinceramente que logró su propósito, ya que expone el tema con originalidad, claridad de pensamiento y con una doctrina equilibrada y sensata sobre cuestiones acerca de las cuales el mundo moderno padece una crisis ideológica y existencial lamentables: *las relaciones entre la Iglesia y el Estado*.

El capítulo *primero* está consagrado a estudiar la naturaleza íntima de la Iglesia y del Estado, como elementos que son de las relaciones que han de ser contempladas en seguida (pp. 7-32). En el capítulo *segundo* se trata de la necesidad, las ventajas y la naturaleza de esas relaciones (pp. 33-75). A continuación, en el capítulo *tercero*, se logra sintetizar la génesis de la doctrina eclesiástica sobre la potestad de la Iglesia en las cosas temporales (pp. 76-93). Por último, en el capítulo *cuarto*, se deducen las consecuencias de la doctrina estudiada en las páginas anteriores; para ello el autor aplica la sólida doctrina tradicional a ciertas corrientes *progresistas* y *vanguardistas*, aparecidas últimamente en el campo de la sociología católica (pp. 94-121).

Estamos seguros que la doctrina expuesta y razonada en este trabajo no será plenamente del agrado de ciertos escritores y sociólogos que, por encontrarse en circunstancias existenciales muy lamentables, se esfuerzan en adoptar el derecho a los hechos, la tesis a las hipótesis. Pero a los que piensen las cosas con objetividad y serenidad, les satisfará plenamente y proseguirán defendiendo las tesis tradicionales sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, de las que está más necesitada hoy que nunca la sociedad en que nos toca vivir; los argumentos y las razones que en esta obra se alegan en ese sentido afianzan semejante convicción y sirven de escudo eficaz contra las objeciones y ataques de los adversarios.

Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P.

E. BEAUCAMP, O. F. M., *La Bible et le sens Religieux de l'Univers*. («Lectio divina», 25). Paris, Ed. Du Cerf, 1959, 14 x 22'5, 22 pp.

Este libro es sustancialmente la tesis doctoral que el autor sostuvo en la Facultad Teológica de Lyon; extractos de ella han sido publicados en diversas revistas. Ahora sale por primera vez en su extensión total adaptada a la colección «Lectio divina» que se dirige al gran público. El autor se plantea el problema de la proyección del cosmos en sus relaciones con el drama de la salvación del hombre, para determinar el lugar que ocupa en los designios divinos. Y buceando en la Biblia trata de destacar la actitud habitual del pueblo elegido frente a las realidades materiales que le rodean y de deducir una visión de conjunto en relación con la experiencia fundamental de la

elección de Israel. El sentido de la historia en Israel arranca de su vinculación a Dios por la alianza sinaitica. La Biblia da un principio y una finalidad al cosmos frente a las filosofías y teogonías de los otros pueblos de la antigüedad que lo creían sometido al fatalismo en un eterno ciclo irreversible. En la concepción hebraica el cosmos tiene también una historia «sagrada» ligada a la historia de la obra humana. El universo y la historia obedecen a un mismo ritmo porque están sometidos a la misma mano conductora de un Dios que plasma un plan trascendente en la naturaleza y en la historia. La vinculación de Dios a su pueblo elegido a través de la Alianza sirve para descubrir progresivamente los atributos cósmicos de Dios. En la dialéctica de la Alianza el cosmos dice relación con los designios históricos de Dios sobre Israel. La revelación del designio salvador de Dios en la historia de una nueva visión del cosmos. El Dios de la Alianza es el Dios del universo. Todo lo creado se ordena al hombre y el hombre tiene un destino histórico concreto en los designios divinos.

Estas ideas son orgánicamente desarrolladas en una serie de capítulos sobre el impulso de la historia (dinamismo vital del pueblo de Dios y esperanza del Reino de Dios), poder cósmico de Yahvé, vocación de hombre en el cosmos, sentido poético de la naturaleza y resonancia cósmica del drama de la salvación. El autor destaca los pasajes paulinos donde se presenta al cosmos vinculado a la suerte de los redimidos, y a la luz de ellos intenta dar un sentido providencialista a todos los fenómenos de la naturaleza en la medida que ésta se halla asociada a la suerte del hombre que trata de dominarla y asociarla a sus destinos. Esta dimensión «cósmica» de la rehabilitación espiritual del hombre sirve para destacar la idea tan cara al Apóstol de las gentes de que Cristo es el «Primogénito» de toda creatura. Encontramos, pues, en estas páginas ideas teológicas profundas que nos sirven para enmarcar gran parte del mensaje bíblico en toda su grandeza y proyección soteriológica. Por ello el libro resulta de interés para profundizar en el misterio teológico de la revelación bíblica en sus diversas etapas.

Fr. Maximiliano G. Cordero, O. P.

JESUS DIAZ, *Historia y profecía en Israel*. (Ensayo histórico-teológico sobre el A. T.), Madrid, Seminario Hispanoamericano, 1958. 232 pp.

Estas páginas resumen las explicaciones que sobre el tema dio el autor en las aulas del Seminario Hispanoamericano de Madrid durante el curso 1956-57. Por eso se presentan como una «Ensayo» con la promesa de una «presentación más formal» al gran público. El autor persigue ante todo destacar ciertas ideas fundamentales de índole teológico-profética para enmarcar y seguir con altura y profundidad la trama histórica de Israel como pueblo elegido. Por ello busca «en el mensaje bíblico las corrientes subterráneas de su teología», que son claves para armonizar los dos Testamentos y para dar una visión integral de la Biblia.

La obra está dividida en cuatro partes: Cuestiones previas metodológicas para la inteligencia del A. T., y sobre el valor actual del A. T.; síntesis histórica y cronológica de la trama bíblica viejotestamentaria; valor profético

de la historia de Israel; la revelación profética en el A. T., clave para la inteligencia de la trama histórica. La tercera parte es particularmente interesante, ya que se destaca la economía divina en la trama histórica, pues Dios se manifiesta a Israel en orden a crear un plan de salvación sobre la humanidad, y su revelación se manifiesta a través de los hechos y personas que son instrumentos de su especial Providencia. Por eso hay que reconocer el valor *profético* de la trama histórica del pueblo elegido. Su historia se pone en marcha «debido a una irrupción de Dios en la historia humana y Dios se revela con un plan concreto en una economía, de salvación». Por ello a través de los hechos aislados es preciso buscar la actuación oculta de la mano de Dios que los ordena y estructura con una finalidad concreta soteriológica. «En estos hechos está encerrada una plusvalía divina que constituye su valor profético». La historia de Israel está sujeta a una *Providencia especialísima* de Dios, porque como colectividad tiene una misión específica, diversa de la de los otros pueblos, es decir, preparar el advenimiento del Mesías, la Encarnación de Dios en la historia, el hecho trascendental de todos los tiempos, la divisoria de la historia de la humanidad.

Conforme a estas ideas, el autor distingue el valor «eventual» y el valor «profético» de la historia, y destaca el fundamento histórico de la fe en Israel, el proceso de historización de la fe en la Biblia, la teología de la historia y su concepción profética. Abundan las ricas insinuaciones teológicas que son clave para la inteligencia de la trama bíblica. El autor para hacer estos esquemas teológico-proféticos de la historia de Israel ha tenido en cuenta las obras de Allgeier, Cullmann, Dietrich, Eichrodt, Eissfeldt, Hempel, y, por supuesto, el tratado «De Prophetia» del aquinatense, «modelo de elaboración teológico-bíblica para los exégetas de hoy». Esperamos que estas páginas que constituyen como un armazón ideológico sucinto, pero claro, sean completadas en el estudio más amplio y acabado que se nos promete en el prólogo, porque sin duda prestarán un buen servicio a la comprensión del mensaje bíblico.

Fr. Maximiliano G. Cordero, O. P.

JESUS DIAZ, *El Sexto Día, El Hombre*. (Col. «Selección Bíblica»). Madrid, Ediciones CE, BI, HA, 1958. 120 pp.

Este librito inicia una colección de publicaciones bíblicas al servicio del gran público que sienta inquietud por la lectura de los Libros Sagrados. El estilo es ágil, sin tecnicismos desconocidos al lector común, y con criterio científico de interpretación. Este primer fascículo estudia el origen del hombre según la narración del Génesis en su doble forma. Con claridad y ponderación se destacan las características literarias de las dos narraciones bíblicas y su contenido doctrinal. En un capítulo resume los datos de la paleoantropología sobre el origen del hombre, y se citan las formulaciones oficiales del Magisterio eclesiástico sobre tan trascendental problema.

Fr. Maximiliano G. Cordero, O. P.

Enciclopedia del matrimonio. Brescia, Edit. Queriniana, 1960. 17'5 x 24. 956 pp.

En un amplio volumen de bella encuadernación se nos da un compendio exacto y altamente instructivo de lo que concierne al matrimonio. En estos días en que esta realidad es de las más ofendidas por una literatura malsana, agrada encontrarse con obras, que desde un punto de vista estrictamente moral y cristiano, intenta recoger todo lo que se refiere a esta realidad. Quien haya leído esta *Enciclopedia* —que, a pesar de su desmesurado tamaño resulta de lectura agradable— no necesitará acudir a más libros y podrá tener la seguridad de que está en la posesión de todo lo que debe saber a este respecto y, sobre todo, con las garantías de que lo que ha aprendido es la visión estrictamente cristiana del matrimonio.

Las principales partes de esta *Enciclopedia* son las siguientes: naturaleza teológica del matrimonio, naturaleza canónica, moralidad, espiritualidad, liturgia y sociología del matrimonio. Los artículos están escritos por gente especializada en las respectivas materias. Tiene los caracteres de una *Enciclopedia*: doctrina sencilla, expuesta de un modo que esté al alcance de todos y mirando a su utilidad práctica. Varios índices aumentan el valor de la obra.

L. F.

JOSEPH-MARIE PERRIN, O. P., *Le mystère de la charité*. (Textes et Etudes theologiques). Bruges, Desclée de Brouwer, 1960. 14 x 21. 532 pp.

El misterio de la caridad es, como indica el mismo autor, el mismo misterio de Dios, que es Amor, que nos ama y nos hace entrar en comunicación de amor con El. Todo intento, por tanto, de esparcir la buena nueva de este amor entre los hombres, es una verdadera actividad apostólica. Con este deseo el P. Perrin ha compuesto estas páginas, que son un tratado completo sobre la caridad cristiana, elaborado en contacto casi continuo con la Revelación sobre este misterio. Sus páginas, por tanto, son luminosas y llenas de vida pareciéndose más a un libro de meditación que a una de las clásicas sistematizaciones de tratados teológicos. Nos descubre, en primer lugar, el amor de Dios a través de sus principales manifestaciones, después su deseo de ser amado y nuestra respuesta a este amor. El último libro, dedicado al amor al prójimo, es una llamada insistente al corazón de los cristianos a un mayor ejercicio de esta virtud.

A. O.

OTROS LIBROS RECIBIDOS

EPHEMERIDES CARMELITANAE. Via S. Pancrazio 5-A. Roma.

PHILIPPE DE LA TRINITE, O. C. D., *A propos de la conscience de Christ: un faux problème théologique.* 16 x 24. 52 pp. 1'60 NF.

EURAMERICA. Distribuidora: Mateo Inurria, 15. Madrid (16).

JACQUEUS MAILLET, *Cartas a su novia.* 10'5 x 18. 339 pp. 55 ptas.

— *Generaciones nuevas, palabras nuevas.* 10'5 x 18. 280 pp. 55 ptas.

MARQUETTE UNIVERSITY PRESS. 1131 W. Wisconsin Avenue. Milwaukee 3. Wisconsin.

SAINT THOMAS AQUINAS, *On Charity.* Transl. LOTTIE H. KENDZIERSKI. 15 x 23. 114 pp.

PERPETUO SOCORRO. Covarrubias, 19. Madrid (10).

Rito simple de Semana Santa. 12'5 x 17. 152 pp.

DOLORES ALCALDE, *Cruz radiante.* 11'5 x 15. 77 pp.

GOY-IBARROLA, *Misal diario y devocionario escogido.* 10 x 16. 178-149 pp.

Oficio de la Virgen del Perpetuo Socorro. Libro de melodías. 12 x 17. 46 pp.

GERMAN PRADO, O. S. B., *Misas dominicales y festivas.* 12 x 17. 205 pp.

RAMON CASALS. Paseo de la Bonanova, 104. Barcelona (8).

ANTONIO MARIA BORELL Y SOLER, *Miércoles de ceniza.* 11 x 15'5. 19 pp.

SARDA Y SALVANY, *El liberalismo es pecado.* 20 ed. 13'5 x 18'5. 137 pp.

STUDIUM. Ballén, 19. Madrid (5).

PAUL ELLIS, *Fátima, ¿1960?* 11 x 18'5. 96 pp.

Oremos por el Papa. 11 x 16. 228 pp.

RODERICH MENZEL, *La salvación de millones.* 14 x 19'5. 138 pp.

J. C. TREVIÑO, *Monseñor Martínez.* 14 x 19'5. 290 pp.

PAULA HOESL, *La vida es hermosa.* 14 x 20. 126 pp.

THE NEWMAN PRESS, Westminster, Maryland.

GLANZMAN-FITZMYER, *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture*. XIX-135 pp.

FRANCISCO LOPEZ ILLAMA, *Naturaleza del Derecho Canónico y relación con la de la Iglesia de Cristo*. Salamanca, 1955. 1955. 17 x 24. 91 pp.

LOS AUTORES:

JUAN ALFARO, S. I., *La Inmaculada Concepción en la Bula "Sollicitudo" a la luz de documentos inéditos*. Madrid.

ISIDORO DE SAN JOSE, *Una gran escritora mística experimental del s. XVIII: la V. M. María Antonia de Jesús, O. C. D. Su vida y su doctrina*: Madrid, 1961. 17 x 23. 112 pp.

NIHIL OBSTAT:

Fr. Sabinus Alonso, O. P.

IMPRIMATUR:

† FR. FRANCISCUS, O. P.
Episcopus Salmantinus

Salmanticae, 3-V-1961

Depósito Legal: S. 29.

IMP. "CALATRAVA"-SALAMANCA
LIBREROS. 13 TELÉF. 4118

